PIEDRA
LIBRE
16

La anarquía es la figura de un espacio político no jerárquico organizado por y para la autonomía del sujeto de la acción. Un principio organizativo, un modo de representación de lo político.

El Estado es un principio diferente u opuesto, paradigma de la expropiación del poder en manos de una élite.

La filosofía política tradicionalmente ha suministrado la materia prima que justifica y legitima el poder político existente, es decir, el derecho del Estado a obtener, por la fuerza si necesario, la obediencia de sus súbditos.

En contraposición este libro nos propone reflexionar extensa y contradictoriamente sobre las formas institucionales de una futura "sociedad anárquica".

Para ello indaga las dimensiones del espacio público en el que los seres humanos puedan reconocerse libres e iguales: una construcción histórica, una institución, dependiente de lo que ellos quieren y de lo que ellos hacen.

El espacio de la libertad.

nordan



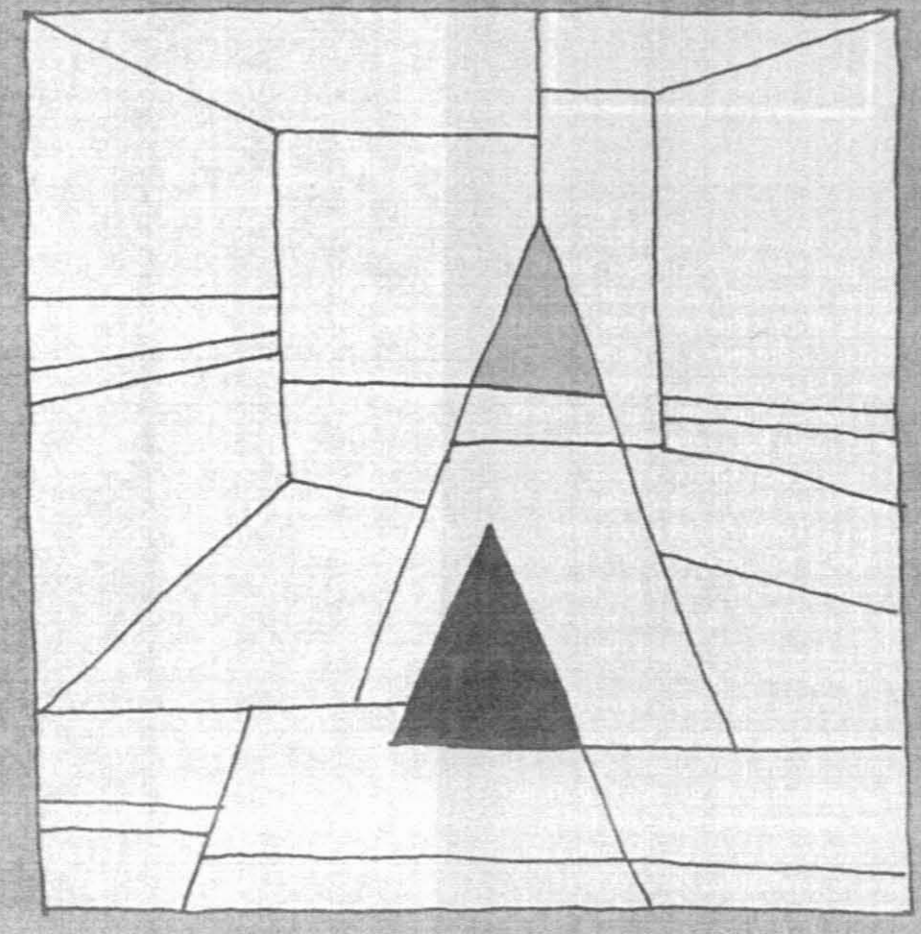
9 789974 420663

EL ESPACIO POLITICO DE LA ANARQUIA

EDUARDO COLOMBO

nordan






nordan

EDUARDO COLOMBO



EDUARDO COLOMBO nació en la Argentina en 1929. Médico, fue profesor de Psicología Social en las Universidades Nacionales de La Plata y Buenos Aires. Redactor durante casi veinte años del periódico anarquista *La Protesta,* fue también miembro de la Junta Representativa de la Federación Universitaria Argentina. Se vio obligado a dejar la Universidad a raíz del golpe de Estado del Gral. Onganía en 1966. Del 67 al 70 fue director de la revista *Psiquiatría Social,* de la Asociación Argentina de Psiquiatría Social.
En 1970 se trasladó a París donde actualmente reside y ejerce la *profesión* de psicoanalista.
Fue miembro de la revista parisina *La Lanterne Noire;* desde 1982, redactor de la revista *Volontà* de *Milán y fundador de la revista Réfractions.* Ha publicado diversos trabajos de sociología política, psicología social y psicoanálisis. Integra el Consejo Asesor de Editorial Nordan-Comunidad.

EL ESPACIO POLITICO DE LA ANARQUIA

Esbozos para una filosofía política del anarquismo

EDUARDO COLOMBO

EL ESPACIO POLITICO DE LA ANARQUIA

Esbozos para una filosofía política del anarquismo





© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**
Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
C.e.: nordan@chasque.apc.org

Diseño: ComunArte

ISBN (Nordan): 9974-42-066-0
D.L. 310.252/00 – Primavera del 2000

A mi padre

Indice

Prólogo

"La anarquía es una figura, un principio organizativo, un modo de representación de lo político. El Estado es un principio diferente u opuesto."[1]

El espacio público en el que los seres humanos pueden reconocerse libres e iguales es una construcción histórica, una institución, dependiente de lo que ellos quieren y de lo que ellos hacen. Ni la naturaleza ni la "divinidad" han dado la libertad al hombre. Porque el hombre no es **uno** sino **múltiple**; es en la inter-acción colectiva que la sociedad se constituye, es en la libertad del otro que mi libertad se reconoce. Y es en su servidumbre que mi libertad se limita. *"Estad resueltos a no más servir y seréis libres!"* nos previno La Boétie.

Pero el mismo La Boétie se pregunta: ¿No será vano pretender que el pueblo se libere? "Los médicos dicen que es inútil querer curar las heridas incurables", y el pueblo, "hace mucho que parece haber perdido todo sentimiento del mal que lo aflige, lo que muestra bastante bien que su enfermedad es mortal."[2]

Si las gentes creen que es natural, o toman como un dato de realidad y por lo tanto como algo duro, estable, inmodificable, las formas sociales que encontraron al nacer, –es decir la autoridad, la religión, la tradición–, habría que explicar porqué se enracina tan fácilmente en la mayoría de los individuos esa falta de rebelión, ese conformismo, que lleva a grandes masas humanas, salvo raros accidentes de la historia, a aceptar que el *orden del mundo* sea lo que es: explotación, miseria y servidumbre, en provecho de una minoría que detenta todos los privilegios.

---

[1] *El Estado como paradigma del poder*. En este volumen p. 49.

[2] La Boétie, Étienne de: *Le discours de la servitud volontaire*. Payot, París, 1976, p. 83.

En los modos y técnicas de socialización que hacen de un sujeto un miembro de un grupo, de una clase, de una cultura, se ocultan los procesos de reproducción de la dominación, esa alquimia del poder político responsable de la transformación del *arbitrario cultural* en un hecho de *naturaleza*. Paradoja de la doxa, diría Bourdieu.

Los grupos humanos no son formas pasivas a la espera, en la renovación constante de sus miembros, de que todos ellos se integren dulcemente y sin conflictos a las normas prescriptas y a los valores dominantes; una poderosa violencia de base, producto de la expropiación del poder político en manos de una élite, moviliza las pasiones y encona a unos contra otros en el interior de la misma clase, estamento o familia, obligando a la repetición del gesto aprendido, de la palabra autorizada y del catecismo que posea el *imprimatur*.[3] Así a lo largo de sus vidas, hombres y mujeres, son conducidos insensiblemente hacia esa situación fatal de las sociedades que es el reino de lo establecido, reino que podríamos definir parafraseando a un novelista francés: *"Inventa, crea, y morirás perseguido como un criminal. Copia, repite, y vivirás feliz como un imbécil."*

Podemos pensar entonces que la servidumbre voluntaria no se agota en el conformismo. Hay seguramente formas más activas de sumisión al Estado que resultan de la internalización inconsciente de la ley en una sociedad *androcéntrica*. El deseo de mandar o de dominar, la *libido dominandi*, predispone fácilmente a la obediencia. Como diría el buen burgués: si quieres mandar mañana aprende hoy a doblar la cerviz. Precepto que no es ajeno al "realismo político".

Es así que aquellos que en el marco del Estado, en la sociedad política que conocemos, jerárquica, de explotación económica y de dominación política, aquellos, digo, que en el interior de este marco quieren, con buena voluntad, mejorar el mundo, se ven obligados a cambiar constantemente de bando como *"la libertad esa fugitiva del campo de los vencedores"*. La libertad partió la primera, tiempo después, porque, aunque momentáneo, el triunfo enceguece a los hombres, la siguieron aquellos a quienes la derrota les abrió los ojos. Buenos "revolucionarios" antaño, vergonzosos liberales hogaño.

[3] *Imprimatur* se escribe en latin ecleciástico tal vez porque se piensa que ninguna lengua vulgar sería digna de traducir la pura infatuación de un *imprimatur*. John Milton: *Areopagítica*.

A pesar de todo el *orden del mundo* puede y debe ser cambiado. Si el pueblo padece una enfermedad mortal, –cuyo síntoma es esa testaruda voluntad de servir–, ella no es más mortal que la vida misma, y en el sucederse de las generaciones la lucha por la libertad producirá, como ya lo ha producido, esos momentos vertiginosos de la historia que llamamos revoluciones, donde todo, de golpe, se vuelve posible. Allí podrá nacer un nuevo *bloque imaginario*, una nueva sociedad abierta a la autonomía del hombre.

La filosofía política es ajena a las preocupaciones cotidianas del pueblo trabajador, pero ella suministra tradicionalmente la materia prima que justifica y legitima el poder político existente. Tal vez no sea exagerado decir que, hasta la aparición del nuevo paradigma que significa el anarquismo post-iluminista, la función de casi toda la filosofía política clásica y moderna ha sido "la justificación de la autorización política de coerción", es decir, en otras palabras, la de legitimar el derecho del Estado a obtener, por la fuerza si necesario, la obediencia de sus súbditos.

En realidad, aunque se oculte con los ropajes del derecho, y como lo demuestra la teoría de la Razón de Estado, todo poder político en tanto poder soberano –no importa si delegado por dios o por el pueblo– es, fue y será absoluto, como se hace evidente cuando su existencia misma es puesta en cuestión. Y esto cualquiera sea el régimen en que se piense: democracia, oligarquía o monarquía. Ninguna constitución –salvo una rápidamente descartada– reconoce el derecho a la insurrección.

En una corta y violenta historia de poco más de cien años el movimiento anarquista, acosado por la represión, no dispuso de las horas de ocio necesarias para reflexionar extensa y contradictorimente sobre las formas institucionales de una futura "sociedad anárquica". En el fuego de la acción había que solucionar lo más urgente.

Sin embargo esa reflexión es necesaria y los artículos de este libro pretenden desbrozar algunos caminos que nos lleven hacia la anarquía, caminos que no tienen fin si los vemos desplegándose en una historia que no está hecha todavía, pero que en cada momento de esa historia, en cada presente, son el terreno de nuestra acción, el único suelo propicio para afirmar, colectivamente, nuestra autonomía política, nuestra obstinada pasión por la libertad.

Para dejar bien clara, desde el comienzo, la dimensión de la teoría

política en la que los temas tratados se ubican, diré de manera abstracta y sucinta, cuales son las proposiciones básicas que sustentan mi reflexión (prestando atención a la diferencia entre *anarquía* y *anarquismo*):

> *La anarquía es la figura de un espacio político no jerárquico organizado por y para la autonomía del sujeto de la acción.* [La autonomía del sujeto humano, sujeto construido como forma individual o colectiva.]
>
> Entonces:
>
> 1) la base del anarquismo, desde el punto de vista de la filosofía política, es un *relativismo radical.* Ruptura total con toda heteronomía: los hombres construyen su propio mundo, se dan a sí mismos las reglas o normas o convenciones con las que rigen sus acciones. Todo está en la historia, en lo social-histórico, pero el anarquismo no es "historicista".
>
> 2) El anarquismo hace una apuesta sobre el *principio de preferencia*: *Para todos los hombres* [para todo hombre / mujer] *la libertad es preferible a* (es mejor que) *la esclavitud.* Para todos los hombres [para todo hombre / mujer] la dignidad es preferible a (es mejor que) la ignominia.
>
> El anarquismo es una *ética* y un *éthos*, siendo una teoría política.

Antes de concluir quisiera detenerme en algunas precisiones. Muchos de los términos utilizados en los artículos son dependientes de un campo teórico preciso y a veces el contexto modifica su intención. Para dar un ejemplo, en párrafos anteriores la expresión *libido dominandi* hace referencia al sentido clásico de *libido* como deseo y no a la teoría psicoanalítica de la pulsión y la libido (teoría que no comparto y que he criticado en otro trabajo[4]). Por el contrario la palabra *fantasma*, que aparece aquí o allá en el texto, debe ser comprendida en su sentido estrictamente psicoanalítico de escena imaginaria dependiente de un deseo inconsciente.

El hilo conductor que mantiene la continuidad de estos trabajos escritos en los últimos veinte años es una mucho más antigua preocupación sobre el "autoritarismo"[5] primero y sobre la institución del poder político después. Entre 1982 y 1983 fue redactado el *Poder y su reproducción* a posteriori de largas conversaciones con Amedeo Bertolo (en esa ocasión Bertolo escribió *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*[6]), y lo incluyo en este volumen porque contiene muchas de las ideas centrales de mi reflexión aunque hoy en día esas ideas serían más sofisticadas o mas matizadas, por ejemplo: la teoría de la representación debe ser modificada en favor de un proceso de *representancia* dependiente del sistema de signos, así como por la consideración de los problemas semánticos ligados a la indeterminación de la referencia. Pero probablemente lo único importante de modificar en ese artículo es la impresión, que podría desprenderse de su lectura, de que hay una sola clave de interpretación de la reproducción simbólica del poder que es la articulación entre la necesidad de la regla y lo arbitrario de una ley de interdicción (la Ley). Seguramente la determinación del poder político es múltiple y la clave simbólica es una de sus interpretaciones.

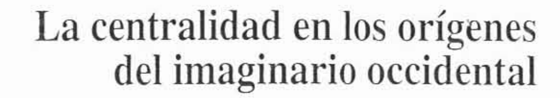
Y para terminar debo agradecer a la editorial Nordan el estímulo que me lleva a publicar en castellano artículos que originariamente vieron la luz en francés y en italiano. Y agradecer también y fundamentalmente al trabajo paciente realizado por Heloisa Castellanos, a través del diálogo, la traducción y la corrección de las pruebas.

E. Colombo
París, Octubre del 2000

[4] Colombo, Eduardo: "Critique épistémologique de la notion de pulsion". In *Topique* N° 66, París, 1998, pp. 67-84.

[5] Hago referencia aquí a los cursos de psicología social dictados en la Facultad de filosofía de la UNBA en los años 64-65 (uno de ellos en conjunto con Gerardo Andujar) sobre *Ideología y personalidad*, y a la publicación por la editorial Proyección de *La Personalidad Autoritaria* de Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford (1965).

[6] In *Volontà*, 1983, N°2, Milán.



La centralidad en los orígenes del imaginario occidental

> *"La tierra, no más que cualquier otro mundo, tampoco está en el centro del Universo; ... y esto es cierto para todos los otros cuerpos. Desde puntos de vista diferentes todos pueden ser mirados como centros, o como puntos de la circunferencia, como polos o como cenit y así sucesivamente. Es así como la tierra no es el centro del Universo; no es central sino con respecto al propio espacio que nos rodea."*
>
> *Giordano Bruno*

La institución socio-histórica del mundo es la "realidad" del hombre. Desde la obscuridad inaccesible de los tiempos remotos el pensamiento humano, para constituirse como tal, tuvo que separar, discriminar, oponer, reunir. Tuvo que organizar el fluir perceptivo y construir representaciones discretas y determinadas; tuvo que hacer del caos un cosmos. El hombre instituyó* la tierra y los cielos, creó los dioses y las cosas. El hombre –el colectivo humano– se hizo a sí mismo, y por el mismo movimiento se sometió a la heteronomía resultante de su propia invención. Todo le venía de afuera, de lo alto, del centro. Se vio como criatura, desposeído y dependiente.

Al mismo tiempo, desde la emergencia del pensamiento humano, los sistemas de representaciones del mundo se organizaron a través de categorías antitéticas como caliente y frío, claro y obscuro, amor y odio, alto y bajo, superior e inferior. Probablemente, en un nivel más abstracto, detrás de esos pares de opuestos se encuentra la intuición esencial y arcaica que opone lo idéntico a lo diferente, y cuyo anclaje biológico son el sexo y la muerte. Anclaje biológico que funciona como un operador semántico: el sexo como diferencia de sexos, la muerte como diferencia de generaciones.

* **Instituir** es fundar, establecer. Dar (o darse) instituciones. En el uso de la lengua el sentido mayor de institución se concentra alrededor de todo aquello que ha sido objeto de una decisión o resultado de una acción humana en oposición a lo que es natural o de naturaleza.

Pero esos valores contrastados, esas *parejas contrariadas*[1], no funcionan separadamente; por el contrario, un paradigma implícito y oculto, históricamente construido, los organiza en simbolismos profundos, e inconscientes en sus raíces, que se explicitarán o se actualizarán en mil situaciones diversas.

Un ejemplo, prácticamente universal al parecer, lo encontramos en la oposición alto/bajo. En pocas líneas recordemos el análisis de Carlo Ginzburg[2]: "Es significativo que digamos que algo es *elevado* o *superior* –o inversamente *bajo* o *inferior*– sin darnos cuenta de la razón por la cual aquello a lo que atribuimos un valor mayor (la bondad, la fuerza, etc.) debe ser colocado arriba."[3]

En lo alto están la inteligencia y la sensatez (*saggezza*), abajo el instinto y la lujuria. Así podemos hablar de "las bajas pasiones" y de "los altos ideales".

Las diferentes culturas colocaron en el cielo la morada de los dioses, por encima de las cabezas de los hombres. La Grecia arcaica a través de las mitologías de Homero y Hesíodo, imaginó un universo en tres niveles: el espacio de arriba corresponde a Zeus y a los dioses inmortales, el del medio a los hombres, el de abajo a los muertos y a las fuerzas telúricas e inquietantes.

El simbolismo de "lo alto" fue siempre asociado, y lo sigue siendo hoy en día en nuestra propia cultura, a la cosmogonía religiosa de la misma manera que al poder político.

Un conjunto de representaciones se organizó así alrededor de los polos de esta dicotomía atrayendo hacia ellos valores también contrastantes, y estas unidades construidas expresan no solo categorías cognitivas o afectivas sino también categorías sociales: dominantes/dominados, ricos/pobres. Por eso fueron protegidas por antiguas prohibiciones.

Una de esas prohibiciones ampliamente generalizada es la que ataca de manera directa al pensamiento. La traducción de *La Biblia* que realizó Girolamo [347–419 o 420], la *Vulgata*, se generalizó a partir

1 Ramnoux, Clémence: *La nuit et les enfants de la nuit*. Flammarion, París, 1986, p. 7.

2 Ginzburg, Carlo: "Le Haut et le Bas. Le thème de la connaissance interdite aux XVI[e] et XVII[e] siècles." In: *Mythes, emblèmes et traces*. Flammarion, París, 1989 (*Miti, emblemi, spie*. Einaudi, Torino, 1986).

3 Ibid., p. 100.

del siglo VIII y la frase de San Pablo: *Noli altum sapere* fue interpretada durante siglos y siglos como un voto de censura o una reprobación de la curiosidad intelectual. Una de las primeras versiones de *La Biblia* en italiano, debida a Niccolo Malermi, traduce la frase de San Pablo así: "*Non volere sapere le cose alte*."[4]

La interdicción tendía a reforzar la creación de un dominio definido como elevado –cósmico, religioso o político– donde toda indagación de la inteligencia es tachada de subversiva. Los heréticos sufrieron la persecución de la Iglesia y del Imperio por querer develar los "secretos del poder" y entre ellos el más escondido de todos: la utilización política de la religión.[5]

Las metáforas ligadas al centro y a la periferia pueden pretender al mismo abolengo rancio que la pareja de lo alto y lo bajo. Y es lícito pensar, como trataremos de aclarar más adelante, que un mismo paradigma inconsciente organiza sus respectivos simbolismos.

Toda imagen arcaica del mundo contiene un espacio organizado, un microcosmos habitado, rodeado por lo desconocido, oscuro, caótico y peligroso. Ese cosmos tiene un centro, es decir un lugar sagrado por excelencia. Es allí donde se manifiesta la fuerza estructurante, verdaderamente instituyente, de lo social. La idea mítica de un centro es correlativa con la postulación de un más allá. Y la creencia en "un más allá" del cosmos o de la materia es la concepción originaria que expropia a la colectividad su capacidad de crear significados y símbolos, normas y valores, para proyectarla en manos de un "legislador" exterior representado por los muertos, los antepasados o los dioses. Es en el centro que reside el poder sacral, y es allí donde los hombres van a comunicar con sus criaturas: los demonios y los dioses, creyendo que son ellos mismos los creados. Van a comunicar y van a someterse.

"En las culturas que conocen la concepción de tres regiones cósmicas –Cielo, Tierra, Infierno–, escribe Mircea Eliade, el centro constituye el punto de intersección de esas regiones. Allí se hace posible una ruptura de nivel y al mismo tiempo, una comunicación entre esas tres regiones."[6]

4 Ibid., p. 99.

5 Ibid., p. 105.

6 Eliade, Mircea: *Images et symboles*. Gallimard, París, 1952, pp. 50-51.

En las religiones paleo-orientales el centro del mundo se encuentra en el santuario y, por extensión, en la ciudad que lo contiene. Babilonia era un *Bâb-ilânî*, una *puerta de los dioses*, porque era por allí que los dioses descendían sobre la tierra. Babilonia era también el centro donde se establecía la relación con las regiones inferiores, ya que la ciudad estaba construida sobre *bâb-apsî*, la Puerta de *apsû*, y que *apsû* designaba el Caos anterior a la creación.

Según la tradición mesopotámica el hombre fue creado en "el ombligo de la tierra". El Paraíso estaba en el centro del cosmos y era también un ombligo del mundo. Según una tradición siria la creación de Adán se realizó en el mismo centro de la tierra donde habrá de levantarse la cruz de Jesús, el Gólgota, y la sangre de Cristo caerá sobre el cráneo de Adán, allí enterrado, según otra tradición, cristiana esta vez.

El monte Tabor en Palestina, podría significar *tabbûr*, es decir ombligo, *omphalos*.[7] Según una leyenda que remonta al siglo IV, Tabor (o Thabor) era el nombre de la montaña donde el Cristo anunció su Segundo Advenimiento y de donde subió a los cielos. La leyenda de Tabor dará su nombre al ala radical del movimiento hussita, los Taboritas tachados de "anarco-comunismo".

Si volvemos a la Grecia arcaica, a un simbolismo que remonta lejos en el tiempo, mucho antes de la creación de la *polis*, el *omphalos* era un montículo de tierra o una piedra cónica, objeto de culto y lugar donde se dictaba una justicia primitiva. Era considerado un centro de la tierra, evocaba una imagen tumbal y se lo relacionaba con las potencias chthonianas.

Las significaciones y los valores asociados al centro son expresados en el pensamiento mítico-religioso griego por dos términos: uno es *omphalos*, el ombligo, otro *Hestia*, el hogar.[8] El hogar era un lugar fijo, implantado en el centro del espacio doméstico, una especie de ombligo que enraizaba la vivienda humana en las profundidades de la tierra y que, al mismo tiempo era un punto de contacto entre la tierra y el cielo. "El *centro* del hogar es entonces el punto del suelo en el que se realiza, para una familia, un contacto entre los tres niveles cósmicos del universo. Tal es la imagen mítica del centro que representa *Hestia*."[9]

[7] Eliade, Mircea: *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard, París, 1969, p. 25.

[8] Vernant, Jean-Pierre: "Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque." In: *Mythe et pensée chez les Grecs*. Vol. I. Maspéro, París, 1965, p. 183.

[9] Ibid.

Si el centro es lo sagrado por antonomasia, en la periferia se extiende lo profano. Pero la oposición centro/periferia muestra un cambio en la significación del centro, cambio en el que las metáforas del centro van a desplazarse de una representación cósmico-religiosa a una representación físico-matemática del espacio plano, abstracto (inteligible más que sensible). El centro se convierte en un punto imaginario de un círculo, equidistante de todos los que forman la línea cerrada de la circunferencia; o se transforma en el centro de una esfera.

El pensamiento griego se desprende poco a poco de las representaciones religiosas que asociaban el centro a *Hestia*, diosa del hogar, para hacer de él un símbolo político: el hogar común de la Polis, la *Hestia koinè*.

El hogar al volverse común se instala en el lugar público y abierto del *agora* y expresa entonces el centro de la Ciudad. Al incluirse en un espacio "político" el centro representa las relaciones de reversibilidad, de equivalencia y de equidistancia que presupone una nueva institucionalización igualitaria de la sociedad. Segun Vernant "el centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad, no ya los de diferenciación y de jerarquía."[10]

La transformación profunda del imaginario social, la revolución intelectual y política que los griegos comienzan a efectuar desde la primera mitad del siglo V se organiza en torno a dos modelos efectivos: un modelo explicativo del universo físico y un modelo valorativo de la *polis*, que institucionaliza un nuevo tipo de relaciones sociales. Tanto uno como otro presuponen, o van junto, con un proceso de desacralización y de racionalización del mundo.

La imagen mítica del cosmos no había impedido a los astrónomos de Babilonia realizar una observación minuciosa de los astros ni desarrollar un conocimiento apreciable de los fenómenos celestes, pero su interpretación hacía intervenir a las fuerzas divinas, a lo sobrenatural, y entonces el destino del hombre, de la sociedad, del reino, se volvía dependiente de la intención de los dioses.

En la cosmogonía de Hesíodo también las realidades físicas están personificadas y representadas como fuerzas y deseos de los dioses. *Gaia* es la Tierra-Madre, soporte seguro, estable. En el origen, después

[10] Vernant, Jean-Pierre: "Espace et organisation politique en Grèce ancienne." In: op. cit., p. 210.

del Abismo, vacío sin fondo, vino "Tierra, de anchas caderas, fundamento seguro ofrecido para siempre a todos los vivientes."[11] Zeus reina sobre todo el universo acompañado por *Kratos* [Poder] y *Biè* [Fuerza]. "Zeus no tiene morada ni estancia de la que estén ausentes, no sigue una ruta sin que marchen a su lado: su lugar está siempre cerca de Zeus el de los sordos bramidos."[12]

Zeus cerró para siempre la abertura que comunicaba con las fuerzas subterráneas del desorden. Y el Hombre se pensó en el medio de un universo de niveles, mezclado a los dioses inmortales –el Olimpo, por más alto que esté, sigue ligado al suelo terrestre–, y acechado por la noche del Hadès donde todo desaparece.

Los "físicos" de Jonia fueron los primeros en ir contra las tradiciones religiosas establecidas. Tales, el padre de la escuela de Mileto, vivió aproximadamente entre 640 y 548 antes de J.C.; Anaximandro fue su amigo y discípulo, y Anaximenes el continuador. Todos ellos "estimaban que los principios de todas las cosas se reducían a los principios materiales", escribió Aristóteles, y también "que nada se crea y nada se destruye, puesto que esta naturaleza está conservada para siempre...".[13] Esos primeros filósofos construyeron una teoría del cosmos basada sobre la *physis*, la naturaleza, que no requiere la intervención de fuerzas exteriores.

Según Anaximandro, –seguimos aquí el análisis de Jean-Pierre Vernant–, si la tierra es estable, si ella no se cae, es porque estando a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste permanece inmutable en el "centro". En una concepción esférica del universo, en una definición geométrica del centro en relación con la circunferencia, "... no estamos más en un espacio mítico en el que alto y bajo, derecha e izquierda tienen significaciones religiosas opuestas, sino en un espacio homogéneo constituido por relaciones simétricas y reversibles."[14]

El principio fundamental del origen de todo que postula Anaximandro es l'*apeiron*, lo Indeterminado, lo Ilimitado, principio que es el fondo común de toda realidad, lo que hace posible un universo organizado sobre el equilibrio de fuerzas y la reciprocidad de posiciones. El cosmos es representado entonces a través de un esquema espacial circular donde el centro constituye el punto de referencia: orientado simétricamente en todas sus partes, no existe más una direccionalidad absoluta en el espacio.

[11] Hésiode: *Théogonie*. 116.

[12] Ibid., 385.

[13] Aristote: *Métaphysique*. A III 983.

[14] Vernant, Jean-Pierre: op. cit., "Géométrie et astronomie...", p. 175.

Como la Tierra está situada en el centro de una esfera, en equilibrio y en un espacio simétrico, no está dominada por nada, no depende de nadie, dice Anaximandro. "¿Qué hace en este esquema astronómico esta idea de dominación, que es de orden "político" y no de orden físico?" Vernant, que se plantea la pregunta, agrega como respuesta que en la imagen mítica tradicional la Tierra debía apoyarse sobre alguna cosa de la que ella dependía y por lo tanto estaba bajo el poder de algo más fuerte que ella misma. Por el contrario "para Anaximandro la centralidad de la tierra significa su autonomía."[15]

Centralidad, similitud, ausencia de dominación: los valores asociados a la representación del círculo y del centro, luego de la caída del mundo arcaico, serán los valores de la *polis*, de la organización política de la Ciudad. Al menos en el corto período de la democracia ateniense, después de las reformas de Clisthène.

La *isonomía* de la visión geométrica del universo en Anaximandro va a ser pensada en el terreno social como la *isonomía* de los ciudadanos, de los que son iguales en el espacio público. La reflexión en común del *demos* implica la existencia de instituciones sociales que son a su vez el objeto de una discusión y de una búsqueda consciente, es decir la consecuencia de la existencia de un pensamiento político. "El *logos*, instrumento de estos debates públicos, toma entonces un doble sentido. Por un lado, es la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea, pero es también la razón, la facultad de argumentar que define al hombre... como "animal político", [como] ser razonable."[16]

La nueva simbología del círculo y del centro aparece concretamente en el espacio urbano. La ciudad es construida en torno a una plaza central, el *agora*. Pero el *agora* no es solamente un lugar fijo, es fundamentalmente una institución. Para existir el *agora* requiere que los ciu-

[15] Ibid., p.182.

[16] Ibid., p. 177.

dadanos se reúnan en un espacio público para discutir de la "cosa común", que tengan, los unos y los otros, el mismo derecho a tomar la palabra *–isègoria–* y que sean iguales ante la ley *–isonomia–*. Por eso ni los fenicios ni los babilonios conocieron el *agora* y sí la conocieron las ciudades jónicas y griegas.

En el proceso de construcción de la *polis* un simbolismo del centro más antiguo va a colaborar con la idea de autonomía. En las costumbres tradicionales de la clase aristocrático-militar griega cuando los guerreros eran llamados a discutir y a tomar una resolución, formaban un círculo que representaba el lugar de la palabra libre *–parrhèsia–* y de la *isègoria*, y el que quería hablar avanzaba al centro del círculo para dirigirse a los demás.[17]

Al comienzo del Canto II de la *Odisea*, Telémaco convoca los Aqueos al *agora*. Cuando le llega su turno, el hijo de Ulises se dirige al medio del círculo que forman sus iguales, allí en el centro toma el cetro que le tiende el heraldo y habla libremente.

Herodoto cuenta que cuando se produjo en Persia el complot de los Siete que pondría en el trono a Darío [522–486] los conspiradores discutieron sobre la forma de gobierno que convendría adoptar. Otanès se pronuncia contra la monarquía porque no se puede permitir "a un hombre actuar a su guisa, sin tener que rendir cuentas. (...) Al contrario, el régimen popular lleva el nombre más bello que sea posible: "igualdad"... entonces, renunciemos a la monarquía y pongamos al pueblo en el poder." La opinión de Darío triunfa, habrá que elegir un monarca. Otanès responde: "No participaré en esta competición: yo no quiero ni mandar ni obedecer."[18]*

En la misma época en Samos, Méandrios sucesor del tirano Polycrate, quiso ser el más justo de los hombres sin conseguirlo. Al conocer la muerte de Polycrate, Méandrios convocó la asamblea de todos los ciudadanos y les dijo: "Deposito el poder en el medio y pro-

[17] Ibid., p. 179.

[18] Hérodote: *L'Enquête. [La Historia].* III, 80-83.

* La ausencia de gobierno, la **anarquía**, no tuvo en la antigüedad una formulación positiva; para los griegos alguna forma de *archè* era necesaria para mantener la cohesión social.
La formulación de Otanès, que transcribe la *Historia* de Herodoto, es, que yo sepa, la primera referencia que pone en el mismo nivel negativo "comandar y obedecer". [Ver en este volumen *Anarquismo, obligación social y deber de obediencia*. passim.]

clamo para vosotros la isonomia."[19] Pero, cuando un ciudadano lo apostrofó, se dio cuenta de los peligros que él mismo corría, se arrepintió de su gesto y guardó el poder tiránico en sus manos.

Así, cuando se instituye la *polis*, el centro del círculo va a representar un punto virtual, del cual todos los ciudadanos están a la misma distancia, lo que los hace iguales. El poder, el *kratos*, ocupará ese centro y por lo tanto escapará a la expropiación por parte de uno, o algunos, mientras todos tengan acceso a él, al lugar común.

El centro simbolizó entonces en el siglo VI antes de J.C. un orden igualitario cuya imagen sobre el plano político era *Hestia*, el hogar común. *Hestia* era también el nombre que los filósofos daban a la Tierra, fija en el centro del cosmos.

Símbolo político, el Hogar común, público, define el centro de un espacio caracterizado por la reversibilidad de las relaciones sociales como dijimos antes, y su función es la de "representar todos los hogares sin identificarse con ninguno. Edificado en el centro de la ciudad, en ese *méson* (centro) en el que el *kratos* ha sido depositado para que nadie pueda apropiárselo, el Hogar lleva el nombre de *Hestia koiné* porque simboliza la totalidad de una comunidad política en la que cada elemento particular, bajo el reino de la *isonomia*, es entonces el *homoios* de todos los otros."[20]

El pensamiento griego realizó un enorme esfuerzo de desacralización pero sus resultados políticos fueron efímeros, y tal esfuerzo quedó sepultado por el peso enorme del Tiempo. En el siglo IV el imaginario jerárquico vuelve poco a poco a recuperar su crédito a pesar del combate desesperado, en el plano filosófico, de los sofistas primero y más tarde de los cínicos.*

La reflexión política se aquieta nuevamente en la penumbra de lo divino. La *polis* se vuelve a ver como modelo analógico de un orden cósmico superior. La ciudad ideal descrita por Platón expresa ese des-

[19] Ibid., III, 142.

[20] Vernant, Jean-Pierre: op. cit., "Structure géométrique et notions politiques...," p. 206.

* **Cínicos**: el nombre les viene de Antisthène [445-360] que discurría en el gimnasio de Cynosarges, en los suburbios de Atenas. **Cynosarges**: "El perro ágil" o "la insignia del verdadero Perro".
El Cínico: "verdadero perro siempre listo para ladrarle a la mediocridad o a la hipocresía de la gente bien, y destrozando con sus dientes toda forma de alienación, de conformismo o de superstición."[23] O de servidumbre.

plazamiento esencial en la significación imaginaria del centro. *Les Lois* precisan: "la ciudad será dividida en doce porciones de las cuales la primera, que recibirá el nombre de Acrópolis, estará dedicada al templo de Hestia, así como de Zeus y de Atenea; una muralla la rodeará y es a partir de ese centro que se hará, en doce porciones, la división, tanto de la ciudad como de todo el territorio."[21]

El centro no está más ocupado por el *agora*, lugar de la libre palabra, sino por la Acrópolis consagrada a las divinidades tutelares. La Acrópolis se opone al *agora*, constata Vernant, como el dominio de lo sagrado se opone a lo profano, como lo divino se opone a lo humano. "La ciudad de Platón –P. Lévêque y P. Vidal-Naquet tienen razón en subrayarlo– se construye en torno a un punto fijo que, dado su carácter sagrado amarra de alguna manera el grupo humano a la divinidad."[22]

La Acrópolis de Atenas, colina habitada desde el segundo milenio anterior a nuestra era, fue una fortaleza militar y un centro religioso, que guardó la impronta de sus orígenes aristocráticos. La caída de la tiranía de los Pisistrátides desplazó el centro sobre el *agora*. Pericles, en el plano urbanístico privilegió la Acrópolis, símbolo de la fuerza y de la grandeza de Atenas, que dominaba la ciudad y el tumulto del *agora*.

La Acrópolis, "ciudad alta", reúne el simbolismo tradicional de lo alto y del centro, es decir un simbolismo trascendente*, un imaginario dependiente de lo sagrado. Se incrusta así en la vida colectiva un elemento sacral representante del misterio, del más allá, principio de exterioridad radical que preside a la organización primitiva del espacio social.

De esta manera la sociedad es instituida a partir de la heteronomía (exterioridad de la fuente del *nomos*, de la ley) y sus consecuencias mayores son dos: la primera es que la heteronomía impone un sistema de desposesión que excluye de la práctica colectiva el reconocimiento de su propia capacidad instituyente; la segunda es que ella instaura un sistema jerárquico en el que el poder de decisión desciende de "lo alto".

[21] Platón: *Les Lois*. V, 745.

[22] Vernant, Jean-Pierre: op. cit., "Espace et organisation politique...", p. 228.

* **Trascendente**: En particular, lo que no es consecuencia del juego natural de una cierta clase de seres o de acciones sino que supone la intervención de un principio exterior y superior a la misma. *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande.

El sistema jerárquico, al involucrar a todo el cosmos, coloca en el centro a los dioses –o los antepasados muertos– y exige así una mediación entre el más allá y el común de los mortales, mediación representada por una instancia separada de la sociedad que será el poder político, ya sea bajo la forma hierocrática (*hieros*: sagrado) o bajo la forma pseudo racional del Estado.

El centro no es más una imagen geométrica, no es el centro de un círculo o de una esfera, el centro está en lo alto.

Cuando usamos los términos de alto y de bajo, asociándolos aún sin tener conciencia de ello, el uno a lo superior o lo elevado y el otro a lo inferior o lo despreciable, cuando damos al centro el carácter privilegiado de organizador y decididor, del lugar del mando, demostramos cotidianamente que nuestra propia cultura no se ha desprendido totalmente del mundo mítico, del peso de lo sagrado. Por eso mismo dichos términos son preponderantes en los dominios religioso y político.

El paradigma inconsciente que transporta los simbolismos respectivos y los valores asociados del *centro/periferia* y de lo *alto/bajo* está construido sobre el sistema jerárquico, presupuesto como natural y omnipresente en todos los niveles del cosmos. Imagen típica del cristianismo medieval que comenzaron a socavar Nicolas de Cusa y Giordano Bruno.

En realidad la persistencia de dicho paradigma expresa la heteronomía instituyente de lo social de la que no nos hemos liberado todavía.

[23] Paquet, Léonce: *Les Cyniques Grecs*. Ed. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1975, p. 11.

ESTADO Y SOCIEDAD

De la Polis y del espacio social plebeyo

"Si la historia los convirtió en víctimas, habiéndolos condenado su propia época, ellos han permanecido como víctimas hasta nuestros días."

Edward P. Thompson,
La formation de la classe ouvrière anglaise.

Erase una vez un rey, que fue decapitado por el pueblo que había hecho una revolución. Entre los revolucionarios había mujeres y hombres, ricos y pobres, burgueses y *sans-culottes*[1]. Uno de esos revolucionarios, representante renombrado del Tercer Estado en 1789, el abate Sieyès[2], recordaba con disgusto, diez años después de la toma de la Bastilla, lo que él consideraba sus consecuencias funestas: aquellos tiempos del noventa y tres, "en que todas las nociones fueron confundidas, hasta el punto en que quienes oficialmente no estaban encargados de nada querían obstinadamente encargarse de todo".[3]

Aquellos que obstinadamente querían ocuparse de todo eran gente oscura, gente del pueblo, del *demos*, de la plebe. Su terreno de acción era la "sección" y la calle. Querían la cosa misma, la igualdad de hecho y no sólo de derecho, la nivelación de rangos y de bienes. Planteaban la *cuestión social* porque empezaban a saber que su solución es la condición necesaria a la existencia de la libertad. Eran los "anarquistas" que tanto preocupaban a Brissot[4], "los predicadores de la ley agraria, los

---

1 *Sans-culottes*: integrantes del pueblo parisino (obreros, marginados) que intervinieron en la primera parte de la Revolución Francesa (N. del T.).

2 Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836), autor del folleto famoso, *Qu' est-ce que le Tiers Etat?*, diputado en la Asamblea por el Tercer Estado, tiene una influencia decisiva en la elaboración de la Constitución. Se eclipsa durante el Terror. Vuelve a la actividad política con Thermidor y al poder en 1798. Facilita el camino a Bonaparte.

3 Citado en Claude Guillon, *De la révolution*, Alain Moreau, París, 1988, p. 9.

4 Jacques-Pierre Brissot (1754-1793), publica desde 1789 *Le patriote français* y se declara republicano. Es un enemigo implacable de la democracia directa y partidario de la guerra preventiva. Diputado en la Legislativa, será uno de los jefes girondinos. Muere guillotinado el 31 de octubre.

que incitaban a la sedición"[5], los que hicieron la comuna insurreccional del 10 de agosto y aquel comité revolucionario de l'Evêché, "asamblea irregular de delegados de secciones. Un foco de insurrección allí se preparaba siempre", dirá Jules Michelet.[6]

Entre ellos, uno escribirá poco más tarde: "Desaparezcan por fin, indignantes distinciones entre ricos y pobres, entre grandes y pequeños, entre señores y siervos, entre *gobernantes y gobernados*".[7]

Con el correr del tiempo los descendientes de aquellos "rabiosos" (*enragés*) van a convertirse, según la frase imaginativa de Malraux, en "el oscuro pueblo de la bandera negra".

Pero yo no quiero contar un cuento, ni relatar una historia, sino apoyar mi reflexión en uno de los momentos fuertes de reinstitución social, en los que la acción humana abre posibilidades diversas y en los que el triunfo de una forma histórica determinada oculta, aparta y reprime las formas alternativas que, condenadas entonces a una vida subterránea, esperarán la llegada de otras generaciones que quieran cultivar esos gérmenes mal conocidos de revoluciones futuras.

La polis, la politeia

El discurso habitual se refiere a lo *social* y a lo *político* como si se tratara de esferas o campos distintos y separables. Al mismo tiempo, tal discurso no quiere prestar atención al hecho, evidente, de que dicha distinción es el producto de un particular proceso histórico de representación de lo social inherente a su institucionalización. Dicho de otra manera, la separación entre lo social y lo político es parte de una estrategia política, de una estrategia de las clases dominantes.

Toda sociedad se instituye sobre una particular construcción del espacio y del tiempo. Heterónomas desde sus orígenes, dependientes de lo sagrado, las sociedades instauran un tiempo primordial, arcaico, mítico en el que fue dictada la Ley por los muertos o los dioses, y un tiempo presente ritmado por el rito y dependiente del pasado.

[5] Jacques-Pierre Brissot: *Brissot à ses commettants* (23 de mayo de 1793) en Pedro Kropotkin, *La grande révolution*, Stock, París, 1910, pp. 449-450.

[6] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Bonnot, París, 1974, pp. 336-337.

[7] Sylvian Marechal, "Le manifeste des égaux", en Maurice Dommaget, *Sylvian Marechal, l'homme sans dieu*, Spartacus, París, 1950, p. 331.

La presencia de lo sagrado (esencia de la religión) testimonia la desposesión original que excluye de la práctica social el reconocimiento de la intrínseca capacidad instituyente de la acción colectiva.

Esa desposesión impuesta por lo sagrado, por la exterioridad o trascendencia del legislador, preside también la organización del espacio social. En la Grecia antigua, en una época que se pierde en el tiempo mítico, muy anterior a la *polis*, el *omphalos*, montículo o piedra cónica, que evoca una imagen tumbal, ligado a las fuerzas chthonianas, es un centro de la Tierra, objeto de culto y lugar desde el que se rinde una justicia primitiva. La leyenda hace preceder la delimitación del espacio a la fundación de la ciudad; así, en el siglo VIII antes de la era cristiana, Rómulo mata a Remo y traza el surco sagrado que marca las primeras fronteras de Roma. El muro encierra el recinto reservado por fuera del cual se extiende lo profano.

De la misma manera, en la Grecia clásica el "hogar común" marca la representación del espacio de la ciudad con el signo común de lo sagrado y lo político. El "hogar común" está contenido generalmente en el *pritaneo*, situado casi siempre en el *agora*; a este hogar de la ciudad están ligados una serie de sacrificios públicos que no eran celebrados por los sacerdotes sino por magistrados del orden civil, "llamados, según los lugares, arcontes, reyes o pritanes".[8]

Los fundamentos del mundo arcaico van a ser fuertemente sacudidos desde fines del siglo VII a.c. por el doble movimiento que liga una crítica radical del "imaginario social instituido" y la invención de la democracia, o en un sentido más general, de *la* política.[9]

La regulación y el control de la acción colectiva es el nivel propio de *lo* político en las sociedades humanas. Las instituciones por las que se expresa el sistema político, implícita o explícitamente son un producto de la capacidad simbólico-instituyente de toda formación social. Pero *la* política va a surgir como consecuencia de una cierta conciencia de la libertad.

Eurípides en *Las suplicantes* (una obra representada en Atenas alrededor del 422 a.c.) pone en boca de Teseo, en respuesta a un heraldo de

[8] Aristóteles, *La política*, VI, 1322 b, 25.

[9] Cornelius Castoriadis, *Valeur, égalité, justice, politique*, en *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, París, 1978, p. 271.

Tebas, las palabras siguientes: "Equivocadamente tú buscas un rey en esta ciudad, que no está en poder de uno solo, Atenas es libre. Aquí reina el pueblo". Esta conciencia de la libertad exige dos premisas a la soberanía del *demos*: la igualdad y la visibilidad.

Es así que la *polis* griega, y especialmente Atenas, será el lugar de la creación de un espacio social específicamente político, público y común. La *polis* del siglo V instaura un lugar de "representación", una escena pública, donde los hombres se reconocen como iguales. Hannah Arendt describió claramente esta idea: "Ser libre exigía, además de la simple liberación, la compañía de otros hombres, cuya situación fuera la misma, y requería un espacio público común donde encontrarlos, un mundo políticamente organizado".[10] Un espacio público, alejado del recinto privado del *oikos*, de la economía doméstica donde la desigualdad de mujeres, esclavos, menores, estaba también institucionalizada, como en el espacio global de la sociedad. Pero el espacio público era el lugar de todos los que se reconocían, y eran reconocidos como iguales, iguales ante la ley (*isonomia*) y con el mismo derecho de dirigirse al pueblo reunido (*isègoria*, igualdad en el *agora*). Entiéndase que "espacio público" o "espacio político" como realidad social no son pensables en términos de lugar o de una extensión de superficie como sería el *agora* por ejemplo, sino como construcciones, como formas de representación de lo social. El mundo es representación, diría Schopenhauer. Representación imaginaria de una escena en la que la acción transcurre. Por lo tanto, es delante de los ojos de cada uno que la política se hace, que las decisiones se toman; es la visibilidad la que permite el reconocimiento de la igualdad política. En Atenas la Asamblea discutía y tomaba resoluciones sobre todos los asuntos de la *polis* prácticamente sin limitaciones. Sus reuniones estaban abiertas a todos los ciudadanos y allí se votaba directa y públicamente[11]. No olvidemos que "público" viene del latín *publicus*: de *populus*[12].

Si las instituciones que expresan la acción política del demos comienzan a existir en Grecia es porque al mismo tiempo los fundamentos sociohistóricos del mundo (su institución imaginaria tradicional) son criticados por un tipo de pensamiento, una forma de reflexión, que escapa a la ineluctabilidad de la ley dictada por un legislador externo, para situarse sobre el terreno de lo indeterminado (*apeiron*, Anaximandro) que permite al hombre elegir entre posibilidades diferentes y plantearse las condiciones de una sociedad mejor. Como escribe Castoriadis, "si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, sea desde el exterior sea por su 'actividad espontánea', (...) si las leyes humanas fueran dictadas por Dios o por la naturaleza, o bien por la *naturaleza de la sociedad*, o por las *leyes de la historia*, no habría ningún lugar para el pensamiento político, ni campo abierto para la acción política."[13]

Los sofistas van a insistir en la oposición entre *nomos* y *physis*, entre lo que es "por convención" (ley, institución) y lo que es "por naturaleza". Más tarde Aristóteles se inclinará hacia el lado de la "naturaleza". Así, en *La política* (I, 13, 5) dice: "Es por naturaleza que la mayor parte de los seres mandan u obedecen", y "quien siendo un hombre, por naturaleza no es dueño de sí mismo, sino que es una cosa de otro, es un esclavo por naturaleza" (I, 5, 15).

Sin embargo, un siglo antes de Aristóteles, el primer sofista, Protágoras (alrededor de 490-420 a.c.) afirma un relativismo radical por el cual todo aquello que es, lo es por convención, por "artificio". En un libro reciente sobre los presocráticos podemos leer: "La sofística protagoriana es la primera, quizás la más radical filosofía de los valores: lo que funda un valor no es su verdad sino el hecho de ser querido, lo que funda un derecho no es la naturaleza sino el hecho de que una sociedad humana lo acepta".[14] Para poder pensarlo había que liberarse de los dioses, y en efecto Protágoras difundió un mensaje ateo, o por lo menos así lo creyeron sus contemporáneos que, tal como todavía ocurre hoy, no estaban muy dispuestos a abandonar la tranquilizante comodidad de sus creencias. Uno de sus libros, nos cuenta Diógenes Laercio, comienza así: "en cuanto a los dioses, no puedo saber si existen ni (...). Este comienzo le valió la expulsión de Atenas; luego de

[10] Hannah Arendt, "Qu'est-ce que la liberté?", en *La crise de la culture*, Gallimard, París, 1972, p. 192.

[11] Moses Finley, *L'invention de la politique*, Flammarion, París, 1985, p 112.

[12] La forma antigua es *publicom*, la *o* o la *u* larga indica una contracción: *publicus* por *populicus* (E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*).

[13] Cornelius Castoriadis, "La polis grecque et la création de la démocratie", en *Domaines de l'homme*, Seuil, París, 1986, p. 285.

[14] *Les présocratiques*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1988, p. 1526.

serles secuestrados por un heraldo, a quienes los poseían, sus libros fueron quemados en la plaza pública".[15]

Surgida del limo de lo *indeterminado* y de la preeminencia del *nomos*, la idea de libertad y la primera de sus formas de organización e institución políticas (la democracia), mantuvo, y mantiene, relaciones difíciles y complejas con la *isonomia*.

Los esclavos estaban excluidos del cuerpo político, del *demos*, por la *physis*, por la naturaleza, pensaban algunos, mientras otros sostenían que el dominio del amo sobre el esclavo era contra natura, un artificio, una convención, por tanto contingente y modificable con sólo quererlo. Polémica que Platón retoma para hacer callar a Trasímaco y a otros sofistas, en los primeros libros de *La república*, en *Gorgias* y en otros diálogos.

El argumento puede darse vuelta, y entonces hacer el elogio de la democracia como propia a la naturaleza de los atenienses, como podría ser el caso del *épitaphions* de Pericles[16], ya que en la lucha política mucho se olvida con tal de ganar, es una manera de utilizar un concepto conservador y reaccionario para defender aquello que se acaba de conquistar contra quienes, en una perspectiva oligárquica, subrayan el carácter históricamente datado de la constitución de la ciudad.[17]

En este terreno, que la antigua sofística comenzó a despejar y que aun sigue siendo actual, no puedo dejar de pensar que, como lo señala Castoriadis, "las actitudes más radicalmente subversivas en el campo de las ideas corresponden a los pensadores que privilegian el *nomos* sobre la *physis*, que insisten sobre el carácter arbitrario, convencional, instituido, no sólo de las constituciones políticas, sino también de la constitución-institución del mundo.[18]

Seguramente se puede afirmar que la razón de ser de *la* política es la libertad[19], pero la libertad es frágil y no aparece en cualquier lugar. Se sostiene solamente donde los hombres son iguales; por eso se la pudo llamar el tesoro perdido de las revoluciones. Atenas, como hemos

[15] Ibid, p. 983.

[16] Oración fúnebre que Tucídides atribuye a Pericles y que en realidad es un himno a la grandeza de Atenas.

[17] Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Mouton, París La Haye, 1981, p. 177.

[18] Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, op. cit., p. 272.

[19] Hannah Arendt, op. cit., p. 196.

dicho, para inventar *la* política tuvo que crear al mismo tiempo un espacio público donde el *demos* existiera.

La democracia era el principio mismo de la Atenas clásica, el alma de la ciudad (*psyché poléôs*), nos indica un autor moderno[20], y observa que una de las primeras alusiones conocidas al término *demokratia* (*demous kratousa cheir hopè plèthynétai*) se encuentra en Esquilo (*Las suplicantes*), cuyo texto se refiere a "la ley del escrutinio popular en la cual prevalece la mayoría". Vale decir que la democracia directa ateniense comporta, junto con la soberanía del *demos* y la igualdad de los ciudadanos, el reconocimiento de la ley de la mayoría. Por más que le cueste al individuo moderno habituado a la idea, si no siempre a la práctica, de la democracia representativa, hay que imaginar el voto por mayoría en el contexto de la *polis*, esto es un voto abierto, público, cuya finalidad última era la toma de una decisión, y no la elección de representantes investidos del poder de decisión.

Dicho esto, debemos tener en cuenta, como nos lo recuerda Finley, la ambigüedad de la palabra *demos*, que designa según el caso la totalidad del cuerpo político, como en la fórmula clásica "el *demos* ha decidido", o solamente una parte del mismo, como cuando se lo aplica al pueblo "común", a los pobres, a la multitud. El latín *populus* tiene la misma connotación. Como sinónimos de "ricos" los griegos usaban términos que significaban literalmente "dignos" o "meritorios" (*chrêstoi*), "mejores" (*beltistoi*), "notables" (*gnorimoi*). Para designar a los pobres decían los "inferiores" (*cheirones*), el "populacho" o la "chusma" (*ochlos*). En latín, los *boni*, los *optimi* se oponen a *plebs*, *multitudo*, *improbi*[21]. Nuestro término moderno "pueblo" registra las mismas oposiciones sociales.

Así como la *isonomia*, la igualdad ante la ley, se contraponía a *tyrannis*, al gobierno de uno solo, a la arbitrariedad, la *demokratia* se va a contraponer a la *oligarchia* en el siglo V a.c. La oposición democracia u oligarquía, pueblo o élite, va a marcar la tensión constante que la desigualdad mantiene en la historia y que hasta ahora el sistema político ha resuelto de parte de la élite.

Desde el primer momento el enemigo fue la igualdad. Aun cuando el discurso político reconocía la libertad, la igualdad parecía

[20] Nicole Loraux, op. cit., p. 178.

[21] Moses Finley, op. cit., p. 22.

escandalosa e inaceptable. Según ciertos helenistas, el mismo término *demokratia* fue introducido por sus adversarios que en el mismo querían implicar *kratos*, la fuerza usada por una parte contra la otra, en lugar de *arkhé* (lo que hubiera dado como resultado el término *demarkhia*), la autoridad, el mando político que se ejerce por turno (por elección o por sorteo de los magistrados) en el seno de la *polis*.[22]

Eurípides en un pasaje de *Las suplicantes*, inmediatamente anterior al que hemos citado, hace decir al heraldo de Tebas (415-420): "Por otra parte, ¿cómo la masa, incapaz de un recto razonamiento, podría conducir la ciudad por el recto camino? (...) Un pobre labrador, aun instruido, no tendrá tiempo de ocuparse de los asuntos públicos".[23]

Platón escribe en *Gorgias* (482-483): "La desgracia es, creo, que son los débiles y la mayoría, a quienes es debida la institución de las leyes (...) pues, ya que son inferiores, les basta tener, pienso, la igualdad." Y en el *Menexemo* encontramos la conocida definición del régimen democrático: "En realidad, es el gobierno de la élite (*aristokratia*) con la aprobación de la multitud." (238 c7 - 239 d2)

Para terminar esta pequeña muestra de críticas que surgieron al mismo tiempo que el primer impulso hacia la institucionalización de un espacio político abierto a la libertad del hombre, escuchemos a Aristóteles: "La democracia es una desviación de la república, así como la oligarquía es una desviación de la aristocracia: la oligarquía tiene por objeto el interés de los ricos, la democracia el de los pobres". *La política*. (1279 b5- 10)

La *polis* fue un momento fulgurante de la historia, efímero y preñado de futuro como una revolución. Cerró sus ojos ante quienes estaban excluidos de la política activa: las mujeres, los esclavos, los extranjeros. Hoy imperdonable, desde nuestro punto de vista. Pero, ¿se le puede pedir al pasado que sea más de lo que fue?

[22] Nicole Loraux, "Notes sur l'un, deux et le multiple" en *L'esprit des lois sauvages*, Seuil, París, 1987, p. 162.

[23] No es diferente lo que dice Montesquieu: "La mayor parte de las antiguas repúblicas tenía un gran defecto: en las mismas el pueblo tenía derecho de tomar resoluciones operativas, de lo cual es completamente incapaz. El pueblo no debe participar en el gobierno más que para elegir a sus representantes, lo que está bien a su alcance", *De l'esprit des lois*. XI, 6.

Intermedio y revolución

La antigüedad clásica funcionó sobre la idea de un poder político institucionalizado que se originaba en el pueblo, en la base, en todo caso en quienes eran considerados como "ciudadanos". Aunque la reflexión sobre la justicia apareciera muy tempranamente, no se planteó en cambio clara y abiertamente el problema de la legitimidad del régimen político. Según Finley, ni siquiera "aquellos sofistas en los cuales encontramos, en estado embrionario, una teoría del contrato (la ley es resultado de un acuerdo, o de una conspiración de los débiles para disminuir el poder 'natural' de los fuertes) proponen un concepto de legitimidad"[24].

Será más recientemente, en pleno medioevo, que la legitimidad va a ocupar el centro de la problemática política. Notemos también que el mismo término *política* no entró en el lenguaje de los prelados y tratadistas hasta inicios del siglo XIII. Occidente se había unificado bajo la égida de la iglesia. El *poder político* ya no se organiza desde abajo, a nivel de los ciudadanos, de la gente común, del pueblo (como también ocurría en las tribus germánicas al inicio de nuestra era), ya no es la *res-publica*. A partir del alto medioevo el poder desciende de la cumbre. Con la hegemonía del cristianismo, el papado comienza a elaborar desde el siglo V una teoría teocéntrica según la cual todo poder deriva de Dios, soberano omnipotente (*pantokrator*) y coloca al pontífice romano en el rango de *monarca*, su vicario sobre la tierra. Denis el Pseudoaeropagita va a integrar en una perfecta jerarquía (en una continuidad jerárquica) Dios y la materia: la jerarquía de la iglesia refleja la del cielo.

Al inventar la teoría jerárquica, el mundo medieval encierra la totalidad del espacio social en el orden religioso. Podríamos decir, siguiendo a Claude Lefort, que antes del final del siglo XIV no había un pensamiento político definido como tal. Esto no quiere decir que el imperio o el papado no hicieran política o no hayan elaborado una teoría política del poder, sino que toda reflexión "sobre el poder, la organización de la ciudad, las causas de su corrupción, quedaban rigurosamente subordinadas a una representación teológica del mundo, que era la

[24] Moses Finley, op. cit., pp. 189-190.

única que fijaba los limites de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal"[25]. No había un *espacio político*, un lugar para *la* política.

En el siglo XIII comienza a existir, al menos en forma embrionaria, la idea de un cuerpo político ligado al territorio del reino, que posee una especie de "soberanía" (heredero de la *plena potestas* definida por el papa León I). A partir de entonces los fundamentos del orden religioso comenzarán a disgregarse bajo el doble influjo de los movimientos sociales y de nuevas ideas, de otras concepciones sobre la naturaleza, la ciencia, la posición del hombre. Se desarrollan las insurrecciones de campesinos y de pobres de las ciudades, como por ejemplo, la rebelión de Flandres en 1523, a la cual se suceden otras en Toulouse, en Roma y en Siena, la Jacquerie en 1358, la insurrección del sur de Inglaterra con Wyclef y John Ball en 1381... Los movimientos campesinos y heréticos continuaron los siglos siguientes. Toda esa efervescencia social se alimentó del espíritu crítico y al mismo tiempo permitió que el pensamiento humano redoblara su audacia. A principios del siglo XIV, Guillaume d'Ockham postula la singularidad absoluta de toda cosa, y poco a poco, la crítica, la razón, el intelecto, van a destruir el edificio monolítico de la escolástica, con el cual se protegía la iglesia. Paralelamente a la reforma, el pensamiento político se afirma y clarifica su propio campo al construir el espacio "imaginario" del Estado moderno: Niccolo Machiavelli (1460-1527) crea el "objeto político" al describir la lógica de la acción que lleva a la conquista del poder y a su conservación. Jean Bodin en *La república* (1576) define el concepto de soberanía que va a quedar definitivamente ligado al naciente Estado moderno, al cual Thomas Hobbes (*El Leviatán*, 1651), en el marco de un único *contrato* instituyente que funda al mismo tiempo el poder político y la sociedad civil, establece los caracteres de abstracción, de racionalidad y de legitimidad interna (no trascendente) que harán del Estado el "garante metafísico" de lo social instituido[26]. Desde entonces, el Estado será el único espacio legítimo de representación de lo político.

Sin embargo, ya Etienne de la Boétie había sentado las bases de una crítica radical de la dominación con su *Discours de la servitude*

[25] Claude Lefort, "La naissance de l'idéologie et l'humanisme", en *Textures*, no. 73/6-7, p. 29.

[26] Eduardo Colombo, "Lo Stato come paradigma del potere", en *Volontà*, no. 3/1984. [Ver en este volumen p. 64 y ss.]

volontaire (alrededor de 1560), que aparece como un anti-Hobbes por anticipación socavando los argumentos con los que se tratará de justificar al Estado[27].

El movimiento de ideas que se desarrolla desde fines del siglo XV hasta el siglo XVII configura una dimensión nueva de lo político, es decir nueva a nivel del principio de institución de lo social, que se volverá plenamente visible durante la Revolución Francesa, y que se abrirá en dos vertientes: una que, como ya hemos visto, llega a concebir al Estado como una entidad independiente, hace de la política una realidad sui generis, y relega la religión al ámbito de las creencias privadas[28]; la otra, filosófica, que ahonda en la libertad del hombre. A fines del siglo XV, Pico della Mirandola escribe *Oratio de hominis dignitate*, donde el énfasis retórico está al servicio de la libertad: "Todo lo que allí vemos es nuestro, es decir humano, puesto que es producido por los hombres". El hombre es libre, lo que él es, no se lo confirió la divina providencia ni la naturaleza; él lo adquirió por sí mismo; el ser del hombre es un producto de su quehacer, de su acción. Finalmente, con Giordano Bruno (1548-1600) se rompen los vínculos que ataban al hombre a los dictámenes del más allá: la idea de humanidad comprende el ideal de *autonomía*[29].

Sin embargo, la heteronomía sigue siendo la ley constituyente del cuerpo político. En el umbral del siglo XVIII, John Locke le reconoce a la sociedad civil como conjunto el derecho intrínseco a la resistencia, pero el poder supremo retorna a la sociedad solamente si el gobierno ha sobrepasado sus prerrogativas, entonces "el pueblo tiene el derecho de actuar como soberano" y "de depositar en nuevas manos el *poder supremo*, del cual en tal caso es plenamente titular".[30] En pleno siglo de las Luces, Jean-Jacques Rousseau inventará la *volonté générale* que implica, como resultado del *contrato social*, "la enajenación total de todos sus derechos a la comunidad por parte de cada asociado".

[27] Miguel Abensour, presentación en Etienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, París, 1976, p. XV.

[28] Claude Lefort, "Permanence du théologico-politique?" en *Essais sur le politique*, Seuil, París, 1986, p. 252.

[29] Ernest Cassirer, "Liberté et necessité", en *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, París, 1986, p. 127.

[30] John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Flammarion, París, pp. 370-371.

La fuerza profunda que pone en marcha el siglo XVI no se adapta a las ideas recibidas, no tolera los limites de un sistema acabado; a esa fuerza Tocqueville le llama "espíritu de examen" o sea espíritu crítico. Y a la herejía sucedió la incredulidad.

Los "filósofos de las luces" tuvieron que combatir la Iglesia no solo porque ella servía de modelo y de garantía a las instituciones del Estado, sino fundamentalmente porque era el primero de los poderes políticos encargado de "vigilar el desarrollo del pensamiento y de censurar los escritos".[31]

En realidad, junto con la declinación del principio de autoridad, de la estabilidad en el tiempo o de la tradición para justificar una norma o una ley, lo que comienza a resquebrajarse es toda una representación imaginaria del mundo basada en la exterioridad del legislador. Es el rechazo de toda trascendencia, es ese movimiento de desilusión el que, abandonando todo elemento sagrado (justificación en última instancia de cualquier *dominación* en la organización del espacio social), permitirá finalmente la apropiación colectiva del *principio instituyente*.

Por el momento, el siglo de las luces se contenta con esa ruptura del imaginario instituido, que al introducir la *razón*, y por tanto la relatividad de las opiniones, iniciará el proceso de secularización.

Aunque "todos aquellos que temen algo de las revoluciones se apresurasen a venir en auxilio de las creencias establecidas", Europa sería sacudida por la *Gran Revolución*. Tocqueville, con agudeza, ve en la irreligiosidad una de esas "pasiones generales y dominantes", cuyo núcleo duro es el libre examen, esto es, una de las formas de libertad. Si bajo el *Ancien Régime* la gente que hizo la revolución era incrédula, "les quedaba una creencia admirable, que a nosotros nos falta: ellos creían en sí mismos". Seguramente porque junto a aquella pasión general y dominante existía otra, la de la igualdad. "La igualdad, que vuelve a los hombres independientes los unos de los otros, que les hace adquirir el hábito y el gusto de seguir, en sus acciones particulares, solamente su voluntad. Esta independencia completa, de la cual ellos gozan continuamente frente a sus iguales y en el uso de sus vidas privadas, los dispone a mirar con disgusto toda autoridad, y les sugiere la idea y el amor a la libertad política".[32]

[31] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Gallimard, París. 1952, Livre III, Cap. II, p. 204.

[32] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Génin, París, 1951, p. 392.

La constitución política puede definir de diferentes modos la igualdad (como por otra parte ocurre con las definiciones de la libertad): igualdad ante la ley, igualdad de condiciones, igualdad de una parte del cuerpo social considerada como capaz de ejercer la soberanía. Pero el proceso revolucionario de 1789, al *fundar la libertad sobre la igualdad* va a desencadenar una dinámica que rompe los mismos límites institucionales que la Revolución se había dado, para proyectarse hacia el futuro.

Como lo hemos señalado al referirnos a la *polis* del siglo V, la invención de un espacio político donde el pueblo decide (y decide que él y solo él decide) a cuáles normas se ajustará el comportamiento político, y en qué formas institucionales desea organizar la vida colectiva[33], fue consecuencia de una apertura, de una brecha en el *imaginario efectivo*, que permitía ver el mundo como no determinado, no dependiente de ningún fatalismo, ni de ninguna mano invisible.

Por segunda vez en la historia de Occidente, a partir del Renacimiento se comienza a esbozar un proyecto de liberación del modelo teológico político, que va a adquirir su forma moderna con el mensaje ateo del *Aufklärung* (iluminismo), y fundamentalmente con el impulso formidable que la *insurrección* popular le dará a la *Gran Revolución* (Revolución Francesa).

Con el proceso de secularización, o mejor dicho, de desacralización, podemos decir, parafraseando a Lefort[34], que la estructura íntima de lo social tiende a presentarse bajo la forma de un cuestionamiento interminable (del cual testimonia el debate continuo y cambiante de las ideologías). Concomitantemente, las referencias últimas de las certezas se pierden o se disuelven, al mismo tiempo que nace una sensibilidad nueva ante lo desconocido que la historia nos prepara, y una predisposición a participar en la gestación de la humanidad en toda la variedad de sus formas, o mejor aun, a participar de aquellas formas que responden a nuestros valores, tan contingentes los unos como las otras.

[33] Es evidente que aquí hablamos de la política, es decir de un aspecto reflexivo, más o menos consciente en el proceso general de autoinstitución de la sociedad, y dejamos de lado el contexto mítico, las leyes no escritas y el simbolismo inconsciente que son otras tantas variables intervinientes, que complican pero no invalidan nuestro análisis.

[34] Parafraseamos en vez de citar a Lefort, porque pensamos que la "democracia moderna", o sea la *democracia representativa*, mantiene lo político como representación separada de lo social, permitiendo así su resacralización (Claude Lefort, Op. Cit., p. 268).

El espacio social plebeyo

La fractura del imaginario efectivo, que se hizo evidente con el iluminismo, fue durante mucho tiempo una fisura creciente en el bloque de representaciones, instituciones y significados que mantenía la coherencia del mundo feudal. Para que el bloque se quebrara era necesaria la revolución.

En la monarquía de derecho divino, la persona del rey distinguía los "órdenes" y mantenía el orden. Como nos dice Georges Duby, bajo la mirada del amo (identificado con el rey de los cielos), se disponían en buen orden los servidores varones: los que rezan, los que combaten, los que mediante el comercio subvienen a lo necesario. Aparte, "en sus barrios, las mujeres y los niños". Y por último, "más allá de las murallas", relegados "en los campos y en los talleres, los trabajadores, aquellos que sudan, aquellos que se fatigan".[35]

En vísperas de la Revolución, los tres Estados estaban por encima de una masa numerosa, doblegada y silenciosa.

La Revolución surgió por efracción, como ruptura de la historia, "línea divisoria de los tiempos, y con estos, los pensamientos, las costumbres, las curiosidades, las leyes, los lenguajes mismos, en un *antes* y un *después* totalmente antagónicos y aparentemente irreconciliables", según el decir de Chateaubriand.

Si se adopta el punto de vista de la continuidad en la historia, es fácil ver todo lo que perdura del *Ancien Régime* en la Francia postrrevolucionaria. Por ejemplo, la evolución del Estado nacional que comienza su carrera durante la monarquía hasta alcanzar su madurez con el traslado de la soberanía del pueblo a la nación, bajo la impronta jacobina, o bien los retrocesos, que son consecuencia, como el Imperio o la Restauración. Pero ello no nos impide darnos cuenta de que las revoluciones no son ni una sucesión de fechas ni una acumulación de hechos, sino que son una "redistribución de cartas" que modifica la historia, tanto en la interpretación del pasado como en el significado de lo nuevo, que serán tributarios de la reorganización del imaginario colectivo que la revolución impone por el mismo hecho de ser una revolución.

[35] Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, París. 1978. D. 422.

La revolución es creación colectiva de un nuevo *conjunto histórico*, de un nuevo bloque imaginario parido por la insurrección. Por esto, la fuerza expansiva, la carga simbólica instituyente de la *Gran Revolución* se encuentra en el hecho de que nadie (aunque la historiografía liberal se esfuerce por hacerlo en este bicentenario) puede concebir 1789 desgajado del sentido que le da el 93.

Cuando el 20 de junio en el Jeu de Paume los brazos se levantaron llevados por un mismo impulso para prestar el famoso juramento, no había entre ellos un solo brazo de trabajador. "La fuerte representación del Tercer Estado golpea... por su homogeneidad social y política: ningún campesino, ningún artesano, ningún obrero, sino una auténtica colectividad burguesa, instruida y seria..."[36] El Tercer Estado llevaba en su espíritu las grandes ideas, o era llevado por ellas: la libertad lo inflamaba, la igualdad lo seducía. Su principal enemigo era la sociedad de los órdenes, el privilegio feudal, pero para hacer la revolución había que contar con el pueblo; y la plebe le daba miedo.

Mientras la Asamblea discutía, el bajo pueblo se agitaba. Una especie de ensayo general del gran conflicto que separa a las clases revolucionarias ya se había producido a fines de 1789. Cuando se reunieron las asambleas de electores para constituir los Estados generales, las condiciones impuestas para votar eran draconianas y los panfletos acusaban: "Solo los propietarios y los negociantes son designados diputados". El "Cuarto Estado" gruñe.

El dueño de una gran manufactura, además elector del Tercer Estado, propone en una asamblea de electores disminuir los salarios de los obreros. Corre la voz. El 27 de abril los barrios de Saint-Antoine y de Saint-Marceau se ponen en marcha, una multitud encolerizada recorre París. Al día siguiente el motín continúa y el batallón de guardias franceses (el mismo que dos meses y medio después se pondrá del lado del pueblo volviendo sus fusiles contra la Bastilla) lo reprime con extrema ferocidad: las estimaciones actuales hablan de 300 muertos; habrá que esperar la jornada revolucionaria del 10 de agosto para superar este número. El 30 de abril, dos de los amotinados son ahorcados al pie de la Bastilla.

[36] François Furet y Denis Richet, *La Révolution Française*, Hachette, París, 1965, p. 73.

"Inicio del antagonismo entre la burguesía y el proletariado"; es en las fronteras de la revolución donde se va a jugar este "extraño prólogo proletario", como dice Jaurès.[37]

La agitación continuó. En los primeros días de julio se incendiaron las puertas de la ciudad y el pueblo aprovechó para hacerse de comida y de vino sin pagar derechos de consumo. Kropotkin se preguntó: "¿Habría hecho Camille Desmoulins su llamamiento a las armas el día 12 si no hubiera estado seguro de que sería aceptado, si no hubiera sabido que París ya se estaba sublevando... y que los barrios de la periferia solo esperaban la señal, la iniciativa, para la insurrección?"[38]

Al mismo tiempo que el Tercer Estado y la plebe de las grandes ciudades se ponía en movimiento, la gente del campo repetía el gesto de la Jacquerie para terminar definitivamente con el feudalismo. Esa gran sublevación de la campaña no iba dirigida solo contra los derechos feudales, sino que pretendía también recuperar las tierras comunales quitadas a las comunas aldeanas desde el siglo XVII por los señores laicos y eclesiásticos. El movimiento, iniciado muchos meses antes de la toma de la Bastilla, se amplía en la segunda quincena de julio y el 23 la asamblea recibe, trémula, las primeras noticias: "castillos quemados, demolidos, saqueados, archivos destruidos, registros y documentos catastrales robados...".

La vieja reacción de defensa reaparece aun en algunos revolucionarios convencidos, llevando a Le Peletier de Saint-Fargeau[39] a exclamar en la sesión del 3 de agosto: "Cuando nadie representa al pueblo, este se representa a sí mismo, y es entonces que llega a terribles excesos...".

La noche del 4 de agosto el *Ancien Régime* se desmorona con la abolición por la Asamblea de todos los privilegios feudales (aunque en realidad haya que esperar hasta la sesión de la Convención del 17 de julio de 1793 para obtener la abolición sin indemnización de los últimos derechos señoriales). El vizconde de Noailles da la señal y lo sigue el duque d'Aiguillon aceptando la igualdad fiscal, la abolición pura y simple de las servidumbres personales, pero agregando que "la equidad prohibe que se pueda exigir la renuncia de una propiedad sin conceder al propietario una justa indemnización".[40]

Marat puede escribir en *L'ami du peuple* (21 de setiembre de 1789): "Es a la luz de las llamas de sus castillos incendiados que ellos tienen la grandeza de ánimo de renunciar al privilegio..."

La insurrección campesina fue, según Kropotkin, "la esencia misma, la base de la *Gran Revolución*" y le permitió cumplir el inmenso trabajo de demolición que le debemos.

Así como la sublevación campesina permitió terminar con el viejo sistema de órdenes y de privilegios feudales, la acción de la burguesía ilustrada introdujo dentro de las formas sociales nacientes el núcleo duro del libre examen, de la razón iluminista, de la desacralización. Pero la burguesía quería también asentar su propia dominación de clase y para conseguirlo intentó frenar el proceso revolucionario de diferentes maneras. A fines de 1790, la Revolución ha logrado abrir un enorme *espacio político* con la destrucción del absolutismo de derecho divino y la inversión de la fuente del poder que retorna a la base, a la asamblea representativa de los *ciudadanos* libres e iguales, que ahora constituyen un cuerpo político.

La fuerza expansiva adquirida por las representaciones colectivas de este nuevo espacio político hace que la totalidad de lo social, tanto la esfera pública como la privada[41], se vea poco a poco involucrada en la búsqueda de una reinstitucionalización que exprese la transferencia de legitimidad operada.

La burguesía acomodada y la parte de la nobleza liberal que está ligada a ésta pretenden frenar el movimiento dentro del marco de la monarquía constitucional con un régimen *representativo* en el cual los delegados representen a la *nación*, o sea, una unidad construida, limitando así la soberanía del pueblo al momento del voto. Además el voto es censual, se considera que los ciudadanos *pasivos*, es decir los pobres, no tienen ni el ocio ni la distancia suficiente con respecto a sus

[37] "Le monde de la Révolution Française", Nº 4, suplemento de *Le monde*, abril de 1989.

[38] Pedro Kropotkin, op. cit., p. 92.

[39] Le Peletier de Saint-Fargeau (1760 - 1793), Marqués regicida. Muere asesinado por un realista la víspera de la decapitación de Luis XVI.

[40] François Furet y Denis Richet, op. cit., p. 88. Estos autores comentan: "El cálculo político consiste en reconvertir el viejo derecho feudal en buen dinero burgués y en mantener el interés hasta tanto el capital no haya sido readquirido. Los nobles salvan lo esencial, y los propietarios del Tercer Estado ganan todo con la nivelación de la tierra noble y de la tierra burguesa."

[41] Michel Vovelle, "La Révolution Française: mutation ou crise de valeurs?", en *Idéologies et mentalités*, Maspéro, París, 1982.

propios intereses inmediatos, como para ocuparse del interés común, de la cosa pública. Como diría el heraldo de Tebas: un pobre labrador, aun instruido...

Si las cosas no quedan así es porque en la base, en el seno de la plebe, el torbellino revolucionario no se detiene. Los distritos de París[42] reclaman desde los primeros momentos de la insurrección, o casi, que los elegidos para el Consejo General de la Comuna se comporten según la voluntad de las asambleas primarias y sean revocables: el 11 de noviembre de 1789 la asamblea de la *section des Cordeliers* publica una disposición clamorosa, pero no aislada, que ordena a sus delegados "ajustarse a todos los mandatos particulares de sus mandantes". Aquí está en germen la idea del *mandato imperativo* que será parada en seco por una ley de la Asamblea Constituyente de 1790, que somete la organización municipal de París a las formas representativas generales.

Entre el 90 y el 91, las secciones trataron de establecer entre sí un vínculo de tipo federal, y nombraron comisarios especiales con la finalidad de ponerse de acuerdo con otras secciones para la acción común por fuera del consejo municipal regular.[43]

Concomitantemente las ideas se radicalizan, aparecen sociedades populares más avanzadas que el Club Jacobino, se efectúan peticiones en favor del *sufragio universal*[44], de la *ley agraria* (repartición de tierras) y se manifiestan abiertamente las *ideas republicanas*. Una parte de la burguesía patriota, con fines defensivos, crea el Partido de Conservación Social (Lameth, Barnave, Duport), que declara (¡en 1790!): "La revolución está hecha; el peligro es creer que no ha terminado".

El año 1792 estuvo marcado por la guerra y la crisis económica; se sucedían las revueltas por la subsistencia y crecía la agitación en la calle y en los espíritus. Los batallones marselleses entran en la capital a fines de julio y comienzan a circular peticiones pidiendo la suspensión del rey y una nueva Convención elegida por sufragio universal.

[42] La división de París en sesenta distritos creada en ocasión de las elecciones de los Estados Generales se hizo permanente después del 14 de julio. Poco después, en mayo de 1790, París fue dividida en cuarenta y ocho secciones, que en vísperas del 10 de abril de 1792 le arrancaron a la Asamblea el derecho de reunirse permanentemente.

[43] Pedro Kropotkin, op. cit., p. 400.

[44] Habrá que esperar hasta 1848 para que en Francia el sufragio "universal" sea efectivo, a nivel masculino, para todos los ciudadanos reconocidos. Sólo después de la segunda guerra mundial el sufragio incluirá a las mujeres.

Cuarenta y siete de las cuarenta y ocho secciones de París se pronuncian a favor de la deposición del rey. Los *sans-culottes* preparan la otra gran insurrección de París: la jornada del 10 de agosto.

A medianoche del 9, "tocan las campanas a rebato y los tambores tocan la general". Los miembros de las secciones de los barrios de Saint-Antoine y de Saint-Marcel marchan sobre las Tuilleries acompañados por los federales marselleses y bretones. A las seis de la mañana, en el Hotel de Ville se constituye la *comuna insurreccional*, compuesta por tres comisarios por sección. Antes de que las Tuilleries, defendidas por los guardias suizos, caigan en manos del pueblo, el rey con toda su familia se refugia en la Asamblea. La insurrección marca prácticamente el fin de la monarquía. Se contaron mil víctimas entre muertos y heridos, de las cuales cuatrocientas del lado de los *sans-culottes*.[45]

La burguesía media y alta no participó en los combates del 10 de agosto, para ella los atacantes de las Tuilleries pertenecen a la canalla, son un ejército de bandidos, "casi todos de la ínfima plebe o de oficios infames", dirá Taine.

La Comuna tiene conciencia de la continuidad de la revolución y data las actas publicadas con la fórmula: "año IV de la Libertad y año I de la Igualdad". Los *sans-culottes* se han convertido en una fuerza autónoma y políticamente activa. La *cuestión social*, llevando sobre sus hombros la igualdad, va a entrar en la construcción del espacio político.

En su primera sesión, el 21 de setiembre, la Convención declara la abolición de la monarquía y cuatro meses después Luis XVI sube a la guillotina.

Las representaciones centrales de lo político mantenían unida, en el imaginario colectivo del *Ancien Régime*, la pareja del rey y la nación. El rey encarnaba la metáfora del cuerpo político de la nación y recibía su legitimidad de Dios, su persona era sagrada. En 1789 la Revolución corta profundamente ese cuerpo político, invirtiendo el sentido de la legitimidad y transfiriendo "el principio de toda soberanía" a la nación,

[45] De los ciento veinte casos de los que se conoce la profesión, noventa y cinco pertenecen a los oficios menores y al artesanado: pequeños comerciantes, fabricantes, tanto maestros como obreros; cincuenta y cinco son asalariados; también hay algunos burgueses: un arquitecto y un cirujano. La burguesía acomodada se abstuvo ("La nuit des sans-culottes", en *Le monde*, op. cit., Nº 7, 1989).

es decir al *demos* reconocible bajo la figura de la nación. Hay transferencia de legitimidad, pero una parte importante de sacralidad queda adherida a la filiación monárquica y a la persona del rey. La decapitación del rey es un acto simbólico mayor que libera el espacio sociopolítico en gestación del peso agobiante de la trascendencia y empuja a la sociedad entera hacia la conciencia de su autoinstitución.

La brecha va a ser cerrada de nuevo, y esta vez por la burguesía jacobina, pero antes, en esos cortos meses del 93 y los dos primeros del 94, la plebe irrumpe sobre la escena social para esbozar otras formas institucionales alternativas que pudieran abolir la alteridad radical del poder político.

La burguesía revolucionaria y patriota es dueña de la *representación nacional*, controla la Convención; frente a ella la soberanía popular sostenida por el movimiento de las secciones levanta el espectro de una nueva insurrección: la igualdad de bienes, la democracia directa.

A pocos días del 10 de agosto, Danton "señala desde lejos el mal social" representado por la agitación revolucionaria, y según Michelet, éste ya entreveía el espíritu de Babeuf, que todavía no había entrado en escena: "Todos mis pensamientos no tienen por objeto otra cosa que no sea la libertad política e individual, el mantenimiento de las leyes, la tranquilidad pública (...), y no *la imposible igualdad de bienes*, sino una igualdad de derechos y de felicidad".

Sus contemporáneos los llamaban *brissotins* (seguidores de Brissot), pero la historia, después de Lamartine, los convirtió en *girondins*, y ellos fueron, desde los primeros momentos de la convención, los líderes de una mayoría (le Marais o la Plaine) fuertemente apegada a los principios de la Revolución. Pero una vez que se instalaron en los puestos de mando, también ellos dieron por concluida la Revolución. Tocar la propiedad, imponer a los ricos el empréstito forzoso de guerra, fijar un precio máximo para los artículos de consumo, devolver las tierras comunales (todas cosas que se hicieron después del 31 de mayo de 1793), era hacer obra de "niveladores", de "promotores del desorden", de "anarquistas". Brissot escribió en un panfleto (24 de octubre de 1792): "Los desorganizadores, antes del 10 de agosto, eran verdaderos revolucionarios, porque había que desorganizar para ser republicano. Hoy los desorganizadores son verdaderos contrarrevolucionarios, enemigos del pueblo; pues el pueblo ahora es dueño... ¿Qué más puede desear? La tranquilidad interior, ya que sólo esta tranquilidad asegura al propietario su propiedad, al obrero su trabajo, al pobre su pan de cada día, y a todos el goce de la libertad".

Liberté, liberté chérie! Pero la libertad, para manifestarse en los hechos, en las acciones de los hombres, digámoslo de nuevo, tiene necesidad de un espacio social donde reine la igualdad. Pero la igualdad, como en la antigua *polis*, sigue siendo problemática. La igualdad de derechos, la igualdad ante la ley, la *isonomia*, de acuerdo, pero, ¡atención!, no la nivelación de rangos y fortunas, no la igualdad de hecho. Quién puede dudar (escuchemos nuevamente a Brissot) del mal horrible que ha causado "esta doctrina anarquista que, a la sombra de la igualdad de derechos, quiere establecer una igualdad universal, y *de hecho*; ésta es el flagelo de la sociedad, mientras aquélla es su sostén. Doctrina anarquista que quiere nivelar el talento y la ignorancia, la virtud y el vicio, los rangos, los tratamientos, los servicios".

En la Convención, la burguesía revolucionaria, dividida en dos bandos, montañeses y girondinos, va a librar una lucha a muerte. La *sans-culotterie*, y principalmente su corriente más radical, los "rabiosos", va a contribuir de una manera decisiva a la caída de la Gironde, pero será inmediatamente controlada y aplastada por el "Gobierno Revolucionario".

La agitación producida por la carestía de la vida y la falta de productos de primera necesidad influye fuertemente en las secciones parisinas en febrero y marzo del 93. La insurrección *sans-culotte* se prepara a la luz del día y reaviva el espectro de la democracia directa, que tanto inquieta a la burguesía radical. Marat y Robespierre tratan primeramente de frenar el movimiento y luego de utilizarlo contra los diputados girondinos.

A fines de marzo, veintisiete secciones, a iniciativa del "rabioso" Varlet y de algunos otros, envían comisarios a una reunión que se realiza en el Eveché (ex sede obispal) y que se erige en "Asamblea central de Salud Pública y de correspondencia con todos los departamentos de la República". El pueblo había aprendido que las asambleas de sección eran sus órganos naturales de expresión.[46] El derecho de las secciones de tener asambleas permanentes había sido proclamado por toda Francia desde el 25 de julio de 1792.

[46] Daniel Guérin, *Bourgeois et bras nus* 1793-1795, Gallimard, París, 1973.

Robespierre se aferraba firmemente al régimen de representación parlamentaria. Dice: "Si las asambleas primarias fueran convocadas para deliberar sobre cuestiones de Estado, la Convención sería destruida." Estas palabras sugerirán a Proudhon, cincuenta años después, el siguiente comentario: "Está claro. Si el pueblo se convierte en legislador, ¿para qué sirven los representantes? Si gobierna por sí mismo, ¿para qué sirven los ministros?".[47]

La asamblea extralegal que tenía su sede en *l'Évêché* continuaba su acción y en mayo tomó medidas con vistas a la insurrección: hizo cerrar las barreras de la capital, nombró por su propia autoridad al comandante de la fuerza armada de París y eligió un comité insurreccional. En la noche del 30 al 31 tocaron nuevamente a rebato las campanas de Notre Dame. Maniobrando en la sombra, Robespierre y sus amigos políticos consiguieron hacer fusionar al Comité insurreccional con la Comuna legal y de este modo poner en minoría a los "rabiosos". Los jacobinos sobre todo temían que si incitaban al movimiento popular en su lucha contra la Gironde, los *sans-culottes* llevaran al primer plano de la política la *cuestión social.*

El 2 de junio, cien mil personas en armas rodean la Convención è imponen a los diputados el arresto de 29 girondinos. Una vez que llegaron al poder, la primera preocupación de los jacobinos fue la de reducir al mínimo la acción directa del pueblo. Apenas arrestados los girondinos, el Comité de Salud Pública pidió a la comuna que renovara el comité central revolucionario con el fin de depurarlo de los elementos peligrosos. Poco a poco los "rabiosos" fueron reducidos al silencio.[48]

[47] Pierre-Joseph Proudhon, *Idée génerale de la Révolution*, Fed. Anarchiste Française, París, 1979, p. II9.

[48] Los "rabiosos" nunca constituyeron una organización regular ni una corriente uniforme de ideas; fueron esencialmente los representantes de una actitud radical de las clases pobres contra los ricos y contra el poder de los dirigentes, apoyándose en las asambleas de base. Oscuros militantes, que la historia redujo a tres nombres: Jacques Roux, Leclerc d'Onze y Jean-François Varlet. Michelet, que por cierto no fue blando con ellos, reconoció que si Robespierre les temía más que a los hebertistas fue porque los "rabiosos" estaban "impulsados por una fuerza todavía vaga pero que habría podido volverse estable, tomar forma y contraponer una revolución a la Revolución". A estos tres nombres habría que agregar por lo menos el de Claire Lacombe, que fundó la Sociedad de las Republicanas Revolucionarias. El 9 brumario del año II (30 de octubre de 1793) fue decretada la disolución de los clubes femeninos, en plena reacción antifeminista. El informe Amar, en nombre del Comité de Seguridad Nacional, niega los derechos políticos a las mujeres.

Desde la tribuna de la Convención, el 25 de junio, Jacques Roux, en nombre de la sección de Gravilliers leyó la petición que sería conocida con el nombre de *Manifiesto de los rabiosos*, que desató la hostilidad general de los representantes del pueblo: "La libertad no es más que un vano fantasma cuando una clase de hombres puede hambrear a otra impunemente. La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, mediante el monopolio, ejerce el derecho de vida y muerte sobre su semejante". La Montagne rugió de cólera[49] y el dantonista Thuriot, antes de pedir el arresto de Roux, clamó desde la tribuna: "Acaban de escuchar profesar en esta barra los principios monstruosos de la anarquía".

El otoño del 93 va a ser el momento clave. Los *sans-culottes* son dueños de las organizaciones de secciones, pero la Convención va a instalar rápidamente con todo rigor el Gobierno Revolucionario, cuyos órganos centrales habían comenzado a existir desde marzo y abril con la creación del Tribunal Revolucionario y del Comité de Salud Pública. El adjetivo "revolucionario" aplicado al sustantivo "gobierno" quiere decir que, por oposición a 1789, el poder legal o la autoridad pública no extrae su legitimidad de la constitución y de la ley, sino de su conformidad a la Revolución. Aquello que, con palabras pervertidas, fue llamado por Marat "despotismo de la libertad".

Frente a la presión de la plebe, el Gobierno revolucionario responde a las principales demandas del movimiento de secciones y al mismo tiempo, envía a la cárcel a los "rabiosos". "Puesto que ella (la Convención) ha adoptado su programa, le ha quitado aquello que constituía su fuerza".[50]

En setiembre, por iniciativa de Danton y del Comité de Salud Pública, se resuelve que las asambleas de sección dejarán de ser permanentes y se reunirán solamente dos veces por semana entre las cinco y las diez de la noche. Los militantes *sans-culottes*, para eludir la ley, decidieron crear *asociaciones populares* y reunirse entonces en asambleas populares.

Como observa Albert Saboul: "Dos concepciones se contraponían. La de los *sans-culottes*, de quienes Varlet se hacía intérprete: el pueblo

[49] La *Montagne* rugía y bramaba, según los términos usados por el propio Roux en la reunión de Cordeliers.

[50] François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Flammarion, París, 1989, p. 578.

se puede reunir donde y cuando quiere, su soberanía no se puede limitar... Esta concepción de la soberanía popular total no podía ser aceptada por la Convención ni por los comités del gobierno, so pena de anular toda acción gubernamental: adherentes de una concepción burguesa y parlamentaria, ellos negaban al pueblo, después de haber proclamado su soberanía teórica y la delegación de sus poderes, aquel derecho de vigilancia del cual eran tan celosos los *sans-culottes*"[51] En realidad, Varlet iba más lejos y reclamaba la delegación con mandato imperativo.

En los últimos días de setiembre, Roux y Varlet están en prisión, Leclerc es reducido al silencio y Claire Lacombe amenazada de arresto. Desde el fondo de su celda, Roux escribe contra el sistema de terror gubernamental que se ha instalado, y denuncia "la Bastilla que renace de sus cenizas".

"El Terror" de fines del 93 y de inicios del 94, reconoce François Furet, fue el instrumento exclusivo del clan robespierrista. Hasta febrero del 94 la reacción asumió una forma más o menos encubierta o larvada, las organizaciones populares, aunque fueran reprimidas y controladas, seguían existiendo. A partir de marzo, la represión se hizo manifiesta con la ejecución de los hebertistas. Pero la Revolución ya había detenido su marcha, como opina Daniel Guerin, "la noche del 1° frimario (21de noviembre de 1793), cuando Robespierre, desde la tribuna de los jacobinos, declara la guerra a los descristianizadores".[52]

Después del 9 thermidor, una vez que fueron guillotinados Robespierre, Saint Just, Couthon y otros diecinueve robespierristas, los últimos sobresaltos de la plebe se exteriorizan en las jornadas revolucionarias de germinal y de prairial del año III (abril y mayo de 1795). Con su fracaso, las fuerzas pretorianas sustituirán a las fuerzas de las secciones.

Atentos a la explosión

La conclusión conceptual llega hasta nosotros a través de la pluma de Varlet. Encerrado nuevamente en la prisión de Plessis desde el 5 de setiembre de 1794, escribe el folleto titulado *Gare l'explosion*, donde

[51] Albert Saboul, *Mouvement populaire et Gouvernement Révolutionaire en l'an II*. 1793 -1794, Flammarion, París, 1973, p.138.

[52] Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la première République*, Gallimard, París, 1968, p. 515.

dice: "¡Qué monstruosidad social, qué obra de maquiavelismo que es este gobierno revolucionario! Para todo ser que razona, *gobierno y revolución* son incompatibles..." Y éste será el último testamento de los "rabiosos".

La fractura del bloque imaginario tradicional y la irrupción de la plebe en el espacio político abierto por la Revolución crearon posibilidades insospechadas para la libertad del hombre, para su autonomía.

Las representaciones, las líneas de fuerza y las imágenes que comenzaron a existir en 1793, aunque no lograron ninguna institucionalización, ni llegaron a tener en aquel momento una expresión teórica acabada, constituyeron sin embargo el esbozo de un *espacio social plebeyo* frente al *espacio social burgués* que fue la forma institucional engendrada por la Revolución Francesa.

La estructura sociopolítica del espacio social plebeyo implica, en primer lugar, que *lo* político sea considerado como un modo de ser de lo social, en segundo lugar, que la igualdad sea vista como igualdad de hecho, "nivelación de rangos y fortunas", lo que exige la "visibilidad política", es decir una escena pública donde se represente el juego de *la* política. Como corolario, y a ejemplo de la Grecia antigua, la democracia es directa, el voto es abierto, expresándose frente a los otros, a los iguales, con la mano levantada o por aclamación. Además, la delegación está limitada por el mandato imperativo. En tal espacio, la fugitiva libertad podría detener sus pasos.

Pero la burguesía se apropió del poder político. Cubrió la legitimidad del *demos*, sobre la que se apoyaba, con la figura del Estado nacional, garante de lo social y, por tanto, separado de la sociedad civil. La heteronomía se mantuvo, dejando adheridos al imaginario estatal los restos de sacralidad de la antigua monarquía. Para lograrlo, el grupo dirigente de la burguesía jacobina concentró la fuerza expansiva del imaginario de la Revolución en el espacio-tiempo reducido, fugaz y violento del "Gobierno Revolucionario" y del Terror, sellando con su sangre el nuevo pacto con la trascendencia recobrada.

El espacio social burgués es pues un espacio construido sobre la diferenciación neta, la dualidad explícita de lo social y de lo político. La instancia política así creada se autonomiza y conforma la única escena, completamente incluida en el espacio de representación del Estado, en la que el conflicto social puede aparecer y jugarse dentro y sólo dentro de los límites de la legalidad establecida por el poder político.

En este espacio la igualdad es entendida como igualdad de derecho, o sea igualdad ante la ley. Igualdad puramente teórica que de hecho es compatible con la jerarquía social. La democracia es representativa. El *demos* se constituye como cuerpo político solamente en el momento del voto, cuando es convocado periódicamente por la ley. La representación contiene una delegación total del poder por todo el período del mandato. El voto es secreto. En consecuencia, la política no es visible. La escena política es pública, como espectáculo, y oculta en su mayor parte, como asunto de un grupo social especializado, reclutado dentro de la burguesía. Todo ello sabiamente defendido por la "Razón de Estado".

La forma social histórica surgida de la Revolución Francesa, el nuevo bloque imaginario en el que vivimos, contiene como expresión de su institucionalización política la democracia representativa, la democracia parlamentaria. El movimiento de los *sans-culotte* produjo desde el primer momento una fisura en este bloque, bloque que encierra u obstruye a nivel cognoscitivo (ideológico) toda representación alternativa de lo político.

Esa fisura recorre clandestinamente la historia. Se va a hacer visible con la Primera Internacional y con la Comuna de París de 1871. Fueron enormes los esfuerzos de Marx por taparla, imponiendo a la A.I.T. (Asociación Internacional de los Trabajadores), al precio de su escisión (primero en la Conferencia de Londres de 1871, luego en el Congreso manipulado de La Haya de 1872), la separación de lo político y de lo social... por lo menos hasta el triunfo de la revolución social. La resolución de La Haya decía que "el proletariado no puede actuar como clase si no se constituye como partido político distinto" y también que "la conquista del poder político entonces se convierte en el principal deber del proletariado". El Congreso de Saint-Imier la corrigió, afirmando que "la destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado".

El anarquismo (a menudo reprimido, olvidado siempre que es posible, colocado al margen de la historia) ha conservado en el seno del movimiento obrero revolucionario aquella frágil semilla plantada en el espacio social plebeyo. Una semilla que contiene *la libertad fundada en la igualdad*, que podrá germinar nuevamente el día en que la democracia directa, despojada de la ley de la mayoría encuentre una forma institucional basada en la *autonomía* del sujeto de la acción.

El Estado como paradigma del poder

"El más grande, es más, el único delito contra el Estado es la anarquía..."
Hegel

"...igualar los hombres, sueño sedicioso... quimera impía y sacrílega..."[1] ¿Qué otro peligro mayor puede amenazar a la dominación y al privilegio si no es la igualdad, condición indispensable a la libertad humana?

La igualdad nos predispone "a considerar con ojos desconfiados toda autoridad"; ella inspira la indocilidad y -decía Tocqueville- "la admiro viéndola depositar en el fondo del espíritu y del corazón de cada hombre esa noción oscura, esa inclinación instintiva que es la independencia política".[2]

Pero, el credo liberal, partiendo del individuo autónomo y completo del Derecho natural, encuentra rápidamente sus límites estatistas aunque se cubra con el ropaje del "neoanarquismo". Porque la libertad de cada ser humano no es anterior al hecho social, no es una abstracción que encuentra su expansión coartada por otra libertad igual. Los hombres no ceden una parte de su libertad para construir el espacio político de la polis; no contratan nada ni nada enajenan por su propia voluntad.

"La tiranía que se pretendía de derecho divino era odiosa, él (Rousseau) la reorganiza y la torna respetable haciéndola derivar del pueblo"[3]. Proudhon no tolera la superchería del Contrato Social y de la Voluntad General.

Bakunin, al definir el principio positivo de la libertad, lo basa sobre la igualdad y la solidaridad colectivas, ya que la libertad (como por otro lado la opresión) es un producto de la actividad social del hombre.

[1] Bousset, *Oraison funèbre*, á Henriette de France, Ed. Tallandier, París, 1972, p. 96.
[2] Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, Ed. Genmin, París, 1951, T. 2, p. 393.
[3] Proudhon, Pierre, *Idée Générale de la révolution au 19° siècle*, Ed. Groupe Fresnes-Antony de la Fédération Anarchiste, París, 1979, p. 96.

"En suma, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre, para el hombre, significa ser reconocido, tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que están alrededor." Y Bakunin agrega: "No soy verdaderamente libre, sino cuando todos los seres humanos que están a mi alrededor, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de los otros, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es la condición necesaria y su confirmación. Soy verdaderamente libre sólo gracias a la libertad de los otros... Mi libertad personal, así confirmada por la libertad de todos, se extiende hasta el infinito"[4].

Citar una vez más estos conocidos párrafos puede parecer banal entre anarquistas, pero ellos sintetizan magníficamente ese imbricamiento esencial a la teoría anárquica, de la igualdad y de la libertad creadoras del único espacio político en el que la diversidad de los individuos, la desigualdad de fuerzas y talentos, encuentran su complementariedad posible. Argumento que se puede decir con otra fórmula: "(Que) la libertad sin el socialismo es el privilegio y la injusticia; y (que) el socialismo sin la libertad es la esclavitud y la brutalidad"[5].

Cuando el poder político se autonomiza y se organiza en Estado nace una barrera que se hace infranqueable entre la libertad y la igualdad. El *principio del Estado* perpetúa la heteronomía de lo social, sanciona la jerarquía institucional y reproduce la dominación al infinito.

Por esto las críticas constantes desde los orígenes del anarquismo, a partir de Godwin, Proudhon y Bakunin, a la idea liberal del pacto originario o contrato social que funda en derecho la idea de Estado. "Las consecuencias del *contrato* social son en realidad funestas, porque desembocan en la dominación absoluta del Estado"[6].

En la perspectiva liberal individualista, propia de la consolidación ideológica del Estado-nación a partir del siglo XVII, la sociedad es representada como la consecuencia del abandono del "estado naturaleza" y la construcción consecutiva de un "cuerpo" político autónomo que es al mismo tiempo un principio jerárquico de ordenación institucional; su consecuencia lógica es la disolución de la sociedad en el Estado.

El anarquismo concibe la *instancia política* como formando parte de la sociedad global y postula la posibilidad organizacional de una estructura compleja, conflictual, inacabada, jamás transparente o definitiva, basada sobre la reciprocidad generalizada y la autonomía del sujeto de la acción, y no sobre una parcelación y distribución del Poder.

La anarquía es una figura, un principio organizativo, un modo de representación de lo político. El Estado es un principio diferente u opuesto. El Estado es, fundamentalmente, un paradigma de estructuración jerárquica de la sociedad, necesario e irreductible en el espacio del *poder político* o dominación, porque este espacio es construido a partir de la expropiación que efectúa una parte de la sociedad sobre la capacidad global que tiene todo grupo humano de definir modos de relación, normas, costumbres, códigos, instituciones, capacidad que hemos llamado simbólico-instituyente y que es lo propio, lo que define y constituye el nivel humano de integración social. Esta expropiación no es necesariamente ni exclusivamente un acto de fuerza; ella contiene y exige el postulado de la *obligación política* o deber de obediencia.

En realidad, pensamos, hay dos aspectos diferentes del Estado que se encuentran fuertemente anudados, fundidos o confundidos en la noción que el hombre moderno tiene de Leviatán.

Uno de estos aspectos está constituido por lo que hasta aquí hemos llamado el "principio del Estado", principio que incluye la *dominación* y su núcleo específico de comando/obediencia, forma ineluctable de lo político; organización jerárquica del poder presentada al interior del mismo discurso que constituye el Estado en tanto principio o paradigma, como necesario a la integración de las sociedades complejas.

En la perspectiva actual de la filosofía política, con la sola y honorable excepción del anarquismo, la *instancia política* en su totalidad es considerada como dependiente de este principio.

El otro aspecto a considerar se refiere a la composición y desarrollo de las estructuras "empíricas" que conforman un Estado en cada situación histórica particular. Es decir, las instituciones que forman los Estados nacionales, Estados que ocupan un territorio delimitado, controlan una población grande o pequeña y poseen una organización política y un sistema ideológico de legitimación que dentro del modelo genérico del Estado moderno les es propio.

4 Bakounine, Michel, *Oeuvres complètes*, Ed. Champ libre, París, 1982, Vol. 8, pp. 171/73.

5 Bakounine, Michel, "Proposition Motivée au Comité Central de la Ligue de la paix et de la liberté", Ginebra, 1867, *Fédéralisme, socialisme et Antitéologisme*. Oeuvres, Stock, París, 1895-1950, Vol. 1, p. 96.

6 Ib-Idem, p. 174.

Utilizando de manera conveniente los dos contenidos semánticos que acabamos de señalar, y en función de las necesidades de la demostración, el discurso social vigente construye el Estado como un concepto unificado y coherente de la teoría política dominante.

El nacimiento del Estado

Veamos ahora, en un rápido y somero esbozo, algunos de los rasgos generales del nacimiento del Estado moderno, ya que, a pesar de las diferencias geográficas, políticas y socioeconómicas de los diferentes regímenes, los Estados nacionales se conforman al esquema creado en Europa entre el 1100 y el 1600[7].

En general hay acuerdo para considerar que los orígenes históricos del Estado se encuentran en una particular institucionalización del poder político que se desarrolla a la sombra del conflicto que en el seno de la cristiandad occidental mantienen el Papado y el Imperio. El poder político en el Medioevo central (del siglo X al XIII)[8] se encuentra fragmentado y disperso; la feudalidad se presenta como una multiplicidad abigarrada de reinos, señoríos, dominios de la Iglesia, vicariatos del Imperio, ciudades independientes, principados, en lucha constante por imponer o defender algún tipo de soberanía sobre tierras, bienes y vasallos. A partir del siglo XII el Papado reconoce la soberanía en el orden temporal a príncipes que se separan del Imperio. Y avisados juristas sicilianos y franceses preparan la fórmula definitiva: *rex in regno suo est imperator*. Primeros signos de lo que con el correr del tiempo llegará a ser el Estado nacional[9].

Hablar de los orígenes históricos del Estado nos permite prestar atención al hecho de que la palabra que lo designa derivada, en las lenguas europeas latinas o germánicas, del latín *status*[10] ha encontrado su sentido actual al final del largo proceso de gestación de las instituciones e imágenes que conforman el Estado moderno. Es en los siglos XIV y XV que la palabra status ("état", "stato") se carga con significados ligados al gobierno y se transforma en sinónimo de *potestas*, *régimen*, *gubernatio*. Generalmente se reconoce a Maquiavelo como el "constructor del objeto político moderno" y en su obra el término *Stato* es utilizado "con referencias a lo que, después de él, será reconocido como rasgo característico-esencial del Estado, vale decir, una organización dotada de la capacidad de ejercer y controlar el uso de la fuerza sobre un pueblo determinado y en un territorio dado"[11]. Pero dar, en todo texto anterior a 1500, la traducción de Estado a términos como *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum*, significa transportar a la interpretación del pasado algunas de las líneas duras o ideas fuerza del pensamiento político contemporáneo, como ser: la sobredeterminación de lo social por la autonomización de la instancia política en su forma Estado y la idea que le es dependiente, aunque nos quede habitualmente formulada, de la ineluctabilidad del poder político o dominación.

Las grandes organizaciones políticas anteriores a la aparición del Estado que dejaron su traza en la historia son generalmente agrupadas en tres categorías: la ciudad griega, el reino y el imperio.

Los imperios ocupaban grandes extensiones territoriales como el Imperio Romano, que conoció su máxima expansión en el siglo II, o el Imperio Qing (Ts'ing) de la dinastía Sinomanchú, que en el siglo XVIII englobaba 12 millones de kilómetros cuadrados (dos millones más que la República Popular de China), estaban fuertemente centralizados y dominaban a las poblaciones sometidas por la fuerza de las armas; sus fronteras se erigían frente al caos y la barbarie exteriores al "orden del mundo" conocido. Pero si bien algunos imperios como el Romano desarrollaron un aparato administrativo de primer orden y un sistema jurídico bien integrado, la cohesión del sistema fue siempre baja, no logrando integrar y hacer participar en el proceso político más que a una parte muy reducida de la población, de lo que resultaba una falta total de sentimientos de lealtad o pertenencia al centro imperial.

La *polis* griega nos proporciona el ejemplo contrario: límites espaciales reducidos y población limitada, alta cohesión interna y fuerte participación política, de lo que resulta un sentimiento definido de identidad comunitaria. Regida por leyes (*nomoi*), reconociendo la soberanía de la asamblea desde el siglo VII a.C. probablemente, aparecen fórmulas como "la ciudad decidió", o más tarde, "quiso el pueblo que..."

[7] Strayer, Joseph R., *Les Origines Médiévales de l'Etat*, Payot, París, 1979, p. 26.
[8] Le Goff, Jacques, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Ed.Flammarion, 1982.
[9] Guenée, Bernard, *L'Occident aux XIV et XV siècles*, Ed.PUF, París, 1971.
[10] Volontá N° 4/1983. Colombo, Eduardo. *Lettere*: Lo Stato.

[11] Passerin D'Entreves, A., *La Notion d'Etat*, Ed. Sirey, París, 1969, p. 42.

y la igualdad de sus miembros, la *polis* se enfrenta al problema de sus límites y de sus excluidos: las mujeres, los extranjeros, los esclavos.

Aun reclamando la invención de la *política*, la ciudad griega está muy lejos del modelo estatal moderno; no existe en ella la autonomización de la instancia política con respecto a la religiosa: la definición mínima de la ciudad se concentra en un lugar junto al *ágora*, donde se encuentra la sala del Consejo, "el prítaneo", donde se conserva "un fuego común que es el corazón de la ciudad, en sentido político y religioso *pro-indiviso*"[12].

No hay tampoco una clara separación entre sistema político y "système de parenté", y las relaciones políticas no son universalistas, estando limitadas a un número reducido de "ciudadanos"[13].

El reino como forma de organización política era en la alta Edad Media la estructura más común en Europa occidental y era también la perfecta antítesis del Estado moderno, ya que se fundaba sobre la lealtad hacia algunas personas, y no sobre bases abstractas e instituciones más o menos duraderas. Un reino reunía las poblaciones que aceptaban a un cierto individuo como rey o que reconocían el derecho hereditario de una familia a reinar, pero el espacio territorial, por ejemplo, fundamental al Estado-nación, les era indiferente: el reino de los visigodos se desplazó en algunas generaciones del Báltico al Mar Negro y luego al golfo de Gascuña[14].

¿Cuáles son entonces las primeras instituciones, los gérmenes del Estado moderno? La respuesta es conocida: el Estado nace con los impuestos y la guerra. Pero la historia ha sido seguramente más matizada e interesante. Según la opinión de Strayer, las primeras instituciones permanentes de Europa occidental concernían los asuntos interiores del reino, fundamentalmente la justicia y las finanzas.

La guerra era un asunto demasiado oneroso para las pequeñas unidades políticas, cuyos soberanos no podían formar un ejército numeroso ni mantenerlo por largos meses. No es que los reyes no hubieran pensado en la obligación militar para todos, en la leva o en la conscripción obligatoria. Así, en Inglaterra, en nombre de la fidelidad que todo

[12] Genet, Louis, *Droit et Institutions en Grèce Antique*, Ed. Flammarion, París, 1982, p. 269.

[13] Badie, B. y Birnbaum, P., *Sociologie de l'Etat*, Ed. Grasset et Fasquelle, París, 1979, p. 79.

[14] Strayer, Joseph, Op. cit., p. 27.

sujeto le debía, el rey proclamó en los estatutos de Winchester (1285), que en caso de necesidad los hombres válidos de 15 a 60 años debían presentarse a combatir con el armamento que su fortuna exigía. Algunos años más tarde, Philippe le Bel impuso el principio de la leva en masa (o "arrière ban")[15]. De esta manera, en los primeros años del siglo XIV, en Inglaterra como en Francia, fue sentada la idea de un ejército nacional. En la práctica las cosas no marcharon, ya que las poblaciones no se sentían directamente implicadas ni suficientemente ligadas por un vínculo de lealtad con el reino y trataban de escapar masivamente a la obligación militar, sin olvidar el privilegio tradicional de la nobleza a la utilización de las armas, opuesto al trabajo plebeyo, que agregaba una contradicción más.

Por el contrario, la cuestión de los impuestos se desarrolló sobre bases sólidas. El poder de un príncipe en el Medioevo dependía en gran parte de la importancia de sus dominios y dado que sus tierras estaban parceladas y separadas unas de otras, los derechos de peaje, así como otros derechos feudales, había que compartirlos con los miembros de la aristocracia y era difícil saber cuáles eran los ingresos.

Es así que los primeros funcionarios permanentes fueron los administradores de dominios que centralizaban las ganancias dispersas en diferentes territorios, las registraban y llevaban la contabilidad[16]. Pero fue la invención de nuevos tipos de impuestos la que contribuyó a dar forma al naciente Estado nacional. Primeramente, los impuestos indirectos como la "gabela de la sal" y los derechos de aduana; este último, por ejemplo, fue decidido en 1274 por la pequeña república de Génova, que hizo pagar un precio de dos *deniers* por libra por todo producto importado o exportado. En 1275 es Eduardo I de Inglaterra quien impone a la lana un impuesto de aduana y en 1277 Philippe III prohibe la exportación fuera de Francia de la lana y de otras mercaderías. "Estas tres deliberaciones, dice Bernard Guenée, tienen en común el hecho de ser concomitantes, de ser de distinta naturaleza respecto de los viejos derechos sobre la circulación de las mercaderías conocidas en el mundo feudal y de signar la primera aparición de los jóvenes Estados en sus fronteras"[17].

[15] Guenée, Bernard, Op. cit., p. 208.

[16] Strayer, J., Op. cit., p. 47.

[17] Guenée, B., Op. cit., p. 168.

Sin embargo, son probablemente los impuestos directos los que produjeron cambios fundamentales, ya que favorecieron las instituciones representativas, por un lado, y, por el otro, exigieron que se contaran los bienes de cada habitante.

Recién a fines del siglo XV todos los Estados de Occidente lograron imponer el moderno impuesto directo a los pueblos que controlaban, resolviendo dos dificultades mayores: la primera fue la oposición popular, ya que la contribución directa y universal requiere un cierto consentimiento, y este paso decisivo en la construcción del Estado nacional fue dado por el traslado de las lealtades primarias del grupo, la ciudad, el país, al Estado-nación, traslado concomitante con el reconocimiento de una autoridad suprema y abstracta capaz de decidir en última instancia. Es en este sentido que hay que evaluar la evolución de los "estados generales" y del Parlamento.

En época de crisis los príncipes se vieron obligados a consultar las asambleas representativas o *parlamentun* para obtener la ayuda financiera que les era necesaria. A mediados del siglo XIV un impuesto directo no podía ser exigido si no era en caso de necesidad y con el consentimiento de representantes del país, Parlamento o estados.

La segunda dificultad que encontraron los gobiernos fue la de conocer o estimar el capital o los ingresos de las personas o, más simplemente, la de contar el número de "feux du royaume". Primeramente apareció la *estima*, en Pisa en 1162, que consistía en hacer pagar el impuesto directo no uniformemente sobre cada "hogar", sino proporcionalmente sobre una estimación inscripta en un registro. Luego, el *cadastro* en Italia y en Francia; el *porcentaje* en Inglaterra, a partir de 1300, consentido por el Parlamento, etc.

El desarrollo del impuesto llevó a precisar y centralizar las técnicas administrativas y a la creación de un cuerpo especializado de funcionarios.

La administración de la justicia, llamada también a aportar su contribución a la construcción del Estado, suministró, en el origen, una parte de las ganancias locales; la mayoría de los delitos eran pasible de multas y fueron los mismos agentes del poder los que recolectaban los fondos y que administraban la justicia. Poco a poco los soberanos comprendieron que la justicia podía ser también pretexto para la extensión de su poder y la afirmación de su autoridad. Reservando los crímenes mayores, tales como el asesinato, a los tribunales reales, el soberano obtenía la posibilidad de intervenir sobre territorios donde él no poseía ninguna tierra y donde no tenía ningún derecho de jurisdicción local.

Para terminar con estas someras indicaciones sobre las instituciones que formaron el Estado nacional moderno diremos que "los dos pilares del Estado medieval eran el Tesoro y la Alta Corte", que en ese momento de la historia de Occidente comienzan a formarse cuerpos de funcionarios especializados que aseguran la regularidad de las gestiones administrativas y de su registro y archivo, y que conjuntamente aparece un organismo de coordinación central: la cancillería[18].

Podemos decir entonces que al final del Medioevo todos los elementos que constituyen el Estado moderno han completado su lenta formación. Los signos primeros que lo anunciaron fueron una cierta permanencia de la unidad política, tanto en el espacio como en el tiempo las condiciones de su emergencia fueron obtenidas con el establecimiento de instituciones impersonales y diferenciadas; la etapa decisiva fue franqueada con el reconocimiento de "la necesidad de una autoridad suprema", dice Strayer, lo que configura una situación totalmente diferente de la simple existencia de un monopolio del poder ejerciéndose de hecho.

De esta última afirmación nos ocuparemos a continuación, pero antes digamos que el Estado-nación no se impuso fácilmente y que las tendencias opuestas de tipo comunalista y federalista le hicieron larga guerra. Pierre Kropotkin, en su conocido opúsculo *L'Etat, son rôle historique*, sitúa el nacimiento del Estado en el siglo XVI, una fecha un tanto tardía pero que tiene en cuenta que la consolidación de la forma institucional estatal se realizó conjuntamente con las grandes insurrecciones campesinas y milenaristas.

Como dice Guenée "las sociedades políticas de los Estados occidentales en los siglos XIV y XV son casi siempre sociedades de privilegiados, en las cuales la masa de ciudadanos y de campesinos no tiene normalmente lugar"[19]. Las insurrecciones de las masas rurales y de los pobres de la ciudad son violentas y duraderas. La rebelión en Flandres Maritime se extiende entre 1323 y 1328; a su turno se sublevan Toulouse, en 1322, Cahors, en 1336, la Jacquerie estalla en 1358 y

[18] Strayer, J., Op. cit., pp. 53/4.

[19] Guenée, B., Op. cit., p. 269.

"más de cien mil villanos dejaron la azada por la pica; las chozas habían ardido demasiado, ahora les tocaba a los castillos"[20]. Ya Italia había visto la sublevación en Roma (1347) y en Siena (1355), y en Inglaterra el movimiento insurreccional sacude los cimientos del orden social en 1381, influenciado por las ideas de igualdad y de propiedad común de Wyclif y por la acción profética de John Ball que predica: "Buena gente, las cosas no pueden y no podrán andar bien en Inglaterra hasta que todos los bienes estén en común y hasta que no seamos más villanos ni gentilhombres, hasta que no estemos todos unidos"[21]. En los siglos XV y XVI la rebelión se radicaliza y, a influjo de la herejía secularizada, se vuelve "política", envolviendo en un mismo movimiento la Iglesia y el Estado. Así, la inmensa revuelta husita en Bohemia se enciende en 1419 acrecentando inmediatamente el poder de las guildas de artesanos que organizan el movimiento en Praga, dándole el contenido revolucionario de su ala extrema -taborita-, calificada generalmente de "anarcocomunista". Los taboritas reclutaron sus fuerzas entre los obreros no calificados, los pobres y los excluidos de la ciudad, pero fue su penetración profunda en la población rural lo que les dio su notable capacidad de movilización social. El movimiento taborita fue prácticamente destruido en la batalla de Lipan, en 1434, por un ejército compuesto por utraquistas de Bohemia, es decir, por el ala moderada de los husitas.

Con el mismo espíritu, la rebelión retoma las armas en 1515 en Alemania con la Guerra de los Campesinos, con la agitación de Tomas Muntzer, y posteriormente, con los anabaptistas, cubriendo el período hasta 1535.

Las insurrecciones continuaron y no han terminado todavía, pero a fines del siglo XVI el Estado nación está ya en pie y va a adueñarse del mundo.

El principio metafísico del Estado

A cuatro siglos de distancia, en el año orweliano de 1984, nos preguntamos: ¿Cómo puede funcionar un Estado? ¿Qué es lo que da su coherencia a ese modelo, a esa idea estructurante del espacio social que

[20] Henri Martin, citado en *La Jacquerie*, de Maurice Dommanget, Ed. Máspero, París, 1971, p. 12.

[21] Cohon, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Ed. Payot, París, 1983, p. 217.

nació en pleno Medioevo como producto involuntario de una "siniestra conspiración clerical"? ¿Cómo pudieron franquear la "etapa decisiva" de que habla Strayer esos tres conjurados del Occidente cristiano: el cura, el jefe militar y el juez romano?

Para tratar de responder a estas preguntas es necesario comprender que la institucionalización del poder en su *forma Estado* articula, a nivel del *imaginario social*, un sistema de ideas de legitimación que permiten la reproducción de ese mismo poder político o dominación sobre la base de una *estructura inconsciente* de participación.

La forma política del poder que aparece al fin del Medioevo consigue reunir el sentimiento de lealtad primaria, que estaba dirigido anteriormente al grupo inmediato, con la idea de "soberanía absoluta" de un conjunto institucional abstracto e impersonal.

Este conjunto o cuerpo institucional tiene las características de constituirse como *unidad*, unificando al mismo tiempo la totalidad del espacio político de la sociedad, de identificar su acción con la ley y de expresarse mediante mecanismos de interdicción y de sanción.

En esta perspectiva, el Estado moderno comienza a existir realmente cuando adquiere la capacidad de hacerse reconocer sin necesidad de recurrir a la fuerza en acto o a la amenaza de la fuerza. Una vez constituida, la noción de Estado va asociada a la idea de una potencia imperativa y superior a la voluntad individual e implica la obligación de someterse a las decisiones del poder político. Este deber de obediencia u *obligación política*, que inspiró a La Boétie y asombraba a Hume[22], está estrechamente ligado a una *teoría de la legitimidad* del poder. El Estado no es un tirano pasional y caprichoso, es una entidad abstracta, "racional" de una racionalidad instrumental sujeta al logro de sus fines, encuadrada por la ley y el derecho. Pero la ley está hecha por los hombres para producir efectos sociales, ella es un producto del poder político. Asimilar la legalidad y el Estado es una tautología propia del poder que legitima todo lo que toca.

El incipiente Estado medieval se nutre del derecho romano, pero de un derecho interpretado y corregido por los papas. Dos concepciones "legitimantes" del origen del poder se disputan la hegemonía en la Alta

[22] La Boétie, Etienne de, *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Hume, David, Des premiers principes du gouvernement.

Edad Media. La primera, cronológicamente la más antigua, hace derivar el poder político de la voluntad popular, de "abajo", de la base. De esta manera se gobernaban las tribus germánicas al elegir un jefe militar o un rey, y la consecuencia práctica era la admisión del *derecho de resistencia*. La segunda afirmaba que todo poder deriva de Dios o, más concretamente, del Emperador, como en la doctrina cesaropapista del Imperio de Oriente; en todo caso, viene de "arriba", del ser supremo fuente de todo poder terrenal. A partir del siglo IV, gracias al decreto de los emperadores Valentiniano II, Graziano y Teodosio, por el cual el cristianismo es proclamado la religión del Imperio, el Papado y la Iglesia van, poco a poco, a asumir el gobierno político. Con el triunfo de la Iglesia Romana advienen dos consecuencias fundamentales: una es que por casi un milenio no tiene expresión pública una teoría del poder "de abajo" y otra es que toda relación política va a ser presentada bajo un ropaje jurídico.

"Para los creadores de la cristiandad latina y de su patrimonio dogmático las relaciones entre Dios y el hombre se configuraban como relaciones jurídicas, concebidas según el esquema de derechos y obligaciones e insertas en el marco de una concepción jurídica de tipo romano"[23].

Nuestro lenguaje actual nos lleva a hablar de las "relaciones políticas" como si fueran disociables y autónomas las diferentes categorías que nos son familiares: económicas, políticas, morales, religiosas, sociales. Pero el mundo cristiano era una unidad totalizante y no imaginaba que religión y política pudieran considerarse como esferas distintas. En aquel contexto de los primeros siglos del cristianismo, la inserción del comportamiento humano en el molde de la ley fue una insidiosa e importante conquista de la Iglesia de Roma[*].

[23] Ullman, Walter, Il Pensiero Político del Medioevo, Ed. Laterza, Roma, 1984, p. 15.

[*] Queremos hacer notar que lo que relaciona, en su estructura simbólica, el nivel manifiesto y el nivel inconsciente de la *representación del poder* actualmente prevalente es, precisamente, su referencia a la Ley. Como reconoce Foucault, aun cuando rechaza sus consecuencias, es esta representación del poder en términos *jurídico-discursivos* "que ordena, ya sea la temática de represión, ya sea la teoría de la ley constituyente del deseo". Y Foucault agrega: "No se crea, por lo demás, que esta representación sea propia sólo de quien pone el problema de las relaciones entre poder y sexo. En realidad, ella es bastante más general; se la encuentra frecuentemente en los análisis políticos del poder y tiene sus raíces muy lejanas en la historia de Occidente". Foucault, Michel, "La volonté de savoir", t. I de *l'Histoire de la sexualité*. Gallimard, París, 1976, p. 109. Cf. mi texto *"Sobre el poder y su reproducción"*, p. 127 de este libro.

Determinante para esta empresa fue, según Ullman[24], la traducción latina del texto hebreo y griego de la Biblia hecha por San Gerónimo, la Vulgata, que acentuaba los elementos jurídicos del Antiguo Testamento y que restituía, en un estilo propio del derecho romano, todo cuanto concerniese a conceptos que podríamos llamar políticos. Así, el Papado elaboró una teoría política sobre la hegemonía de la Iglesia Romana a partir del siglo V que culminó "en forma absolutamente coherente con la concepción teocéntrica en la elevación del pontífice a la posición de monarca"[25].

Como no es posible seguir ni siquiera de una manera medianamente coherente en la historia de Occidente las ideas que conformaron, en el seno de un imaginario social en permanente evolución, el "principio metafísico del Estado moderno", nos limitaremos a señalar ciertos hitos que nos parecen sustanciales. En la teoría política del Papado medieval podemos aislar tres antecedentes de peso. Primero de todo retengamos la distinción fundamental que establece el papa León I (440-46 1), apoyándose en el derecho romano, entre la función monárquica del pontífice y la persona que la detenta, permitiendo así la continuidad abstracta e institucional del poder y de la legitimidad de decretos, leyes y actos de gobierno. Segundo, la idea clave del Estado fue expresada también, y en términos políticos, por el papa León al afirmar la *plenitudo potestatis*, idea que al ser retomada en el siglo XIII conformará el concepto de *soberanía*. Y en tercer lugar, dos postulaciones políticas que van juntas: una fue la invención de la *teoría jerárquica* por la cual el poder se ramifica haciendo que todo grado dependa del superior inmediato, y por lo tanto, como el poder "desciende", la obligación de obediencia se confirma en cada tramo de la escala. La otra, la idea de que el que está abajo de la escala, la mayoría, el pueblo, debe ser tratado como un individuo menor que tiene necesidad de ser cuidado y dirigido.

El derecho romano vuelve al primer plano de la reflexión política en la segunda mitad del siglo XI con el redescubrimiento del Código de Justiniano. Pero ahora la teoría papal va a ser fuertemente corregida por la importancia creciente de las corporaciones, que imponen de nuevo

[24] Ullman, W., op. cit. Tomamos la información sobre los primeros siglos del Papado de este importante trabajo sobre el origen en la Iglesia medieval y del pensamiento político.

[25] Ullman, W., op. cit., p. 17.

el reconocimiento de una legitimación del poder que viene de "abajo", es decir que el consentimiento de la comunidad puede ser requerido para validar una ley. Se inventa entonces la "ficción" de la representación que encarna la voluntad colectiva de las asambleas deliberativas o Parlamentos, tanto eclesiásticos como seculares.

Esta evolución al fin del Medioevo dará lugar a una noción capital, la de un poder abstracto y normativo depositado en la regla jurídica y que se impone de la misma manera a los súbditos que al gobierno. Así, cualquiera sea la "fuente" del poder, el pueblo o el príncipe, comienza a existir una *suma potestas*, un poder supremo que no está ligado en teoría a ninguna institución particular ni a la comunidad ni a la asamblea ni al gobierno. El embrión del Estado, la idea de un cuerpo político poseedor de la *soberanía* absoluta, comienza a existir. El siglo XIII no es capaz de formularlo todavía, pero comienza a ligar el poder supremo a los límites de un reino y de un territorio. Con el desmembramiento de la *respublica christiana* cada reino reivindica la totalidad de la *potesta* del Imperio. Y cada rey, la majestad del emperador. Al mismo tiempo van creándose las estructuras político-sociales e institucionales que hacen posible el nuevo poder, en un proceso lento y turbulento que culmina con la impronta jacobina de la Revolución Francesa.

El viraje fundamental del mundo moderno y del Estado que lo representa se efectúa en el siglo XVI. En 1567 Jean Bodin formula en los *Six Livres de la République* la teoría de la soberanía que debe ser absoluta, única y perpetua. La soberanía de la república está depositada en el príncipe, pero si el príncipe hace su capricho es la república soberana la que deja de existir. La soberanía absoluta no es arbitraria.

En Bodin hay todavía relentes del viejo tiempo, en realidad Maquiavelo, algunos años antes, había abierto el camino de la construcción del "objeto político" moderno. Maquiavelo describe la lucha por la conquista del poder y su conservación como dependiente de la acción humana mediante la utilización de la fuerza y la astucia. El lugar social en el que el poder se ejerce ya no está protegido ni por el simbolismo religioso que recubre hasta el siglo XV la coherencia de la dominación, ni por la racionalidad abstracta del Estado que no se ha consolidado todavía. En Maquiavelo es la *lógica de la acción política* la que determina y legitima la institucionalización del poder y la que obliga al mando y a la obediencia.

Con la obra del secretario Florentino el terreno está despejado y Leviatán puede desplegar todas sus posibilidades. Han pasado casi cuarenta años desde la época en que fue escrito *El Príncipe* (1513) y el Estado-nación ha adquirido definitivamente su forma moderna. Hobbes escribió *De Cive* en 1642 y *Leviatán* en 1651. Si Maquiavelo miraba el poder desde el punto de vista del agente de la acción, el príncipe o el rebelde, Hobbes invierte la perspectiva: "Yo no hablo de los hombres, sino, en abstracto, de la sede del poder (al igual que aquellas criaturas simples e imparciales que en el Capitolio romano defendían con su griterío a los que allí se hallaban, no por lo que eran, sino porque allí estaban)"[26]. Y la lógica del poder no es ya la lógica de la situación en la que los hombres se encuentran, sino la *lógica de la institución política* a la que los hombres se someten.

Leviatán funda en derecho la sociedad civil al abolir el "estado de naturaleza", pero Leviatán es un "dios mortal", un ser artificial creado por los hombres para escapar del miedo de la muerte violenta en manos de otros hombres. El cuerpo político que nace con el *contrato* es "algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real (...) instituida por pacto de cada hombre con los demás", y el poder que resulta debe ser suficiente para protegerlos. Y este poder es suficiente sólo en la medida en que reciba tanto poder y fuerza como para formar, por el terror que inspira, la voluntad de todos y para asegurar la paz en el interior y crear una ayuda mutua contra los enemigos del exterior[27]. Toda tentativa de poner límites al poder absoluto de Leviatán significaría destruir la legitimidad del pacto que lo instituye. Según los principios de Hobbes, "el cuerpo político no puede tener existencia separada del soberano que, dándole la unidad, le da también, por así decir, el ser"[28]. De la manera hobbesiana de concebir un único contrato que funda al mismo tiempo el poder soberano y la sociedad civil y no la teoría de los dos contratos (pactum societatis/pactum subjectionis) más antigua, se desprende como consecuencia que la ley fundamental de todo Estado es la *obligación política* o deber de obediencia.

[26] Citado por A. Passerin d'Entrèves. Op, cit., p. 134.

[27] *Leviatán*, Parte II, Cap. 17, p. 141 de la traducción española. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

[28] Manent, P., *Naissance de la Politique Moderne*, E. Payot, París, 1977, p. 66.

Hobbes es el filósofo del poder político; con él el Estado moderno, abstracto, racional y "ateo" es decir, sin una legitimación trascendente, adquiere la dimensión imaginaria que le es propia. "El mito que Hobbes ha creado es tan potente y tan provocativo que obsesiona todavía nuestros espíritus y nuestros corazones. Si algo ha signado, de una vez por todas, el nacimiento del Estado moderno es este mito" afirma, con acierto, un autor contemporáneo[29].

Sería injusto, sin embargo, dejar a Hobbes solo en medio del siglo XVII y más injusto aún no ver que el pensamiento que institucionaliza el poder soberano sobre el terreno de la Razón está ya trabajado por la fuerza corrosiva de la libertad humana y la rebeldía social. Hobbes escribió en tiempos de guerra civil y de revolución. La aristocracia, interesada defensora de la realeza, consideraba que Thomas Hobbes no valía más que un "nivelador" por la fe que profesaba en la igualdad de los hombres[30] y todo un mundo de "vulgares y profanos" se había puesto a soñar "de utopía y de libertad ilimitada", posibilitando que un radical como Winstanley escribiera en 1650: "La Ley... no es otra cosa que la voluntad declarada de los conquistadores sobre la forma en que quieren que sus súbditos sean gobernados"[31].

No es seguro que Locke haya tomado la mínima inspiración en el *digger* Winstanley, pero, perseguido y exilado en Amsterdam, piensa en el derecho de resistencia y se empeña en corregir Leviatán. En 1690 aparecieron los *Deux traités du Gouvernement civil* y si bien el derecho de resistencia es explícitamente reconocido, ya que es el *consentimiento* el que empeña a comprometer a los individuos en el cuerpo político, este consentimiento implica al mismo tiempo un acto de confianza un *trust* en la institución política y, como sujetos de un cuerpo político constituido, todos están ligados por el *deber de obediencia* cívica que no conoce excusas. John Locke escribió en el capítulo VII, *De la sociedad política o civil*: "Se encuentra una sociedad política sólo donde cada uno de sus miembros se ha despojado de su poder natural y lo ha puesto en manos de la sociedad... Con este medio, estando excluido todo juicio de los particulares, la *sociedad adquiere el derecho de soberanía...*"[32].

[29] Passerin, d'Entrèves. A., op. cit., p. 131.

[30] Hill, Christopher, *Le monde à l'envers*. Ed. Payot, París, 1977, p. 301.

[31] Citado por Hill. Op. cit., p. 210.

David Hume hace figura de excepción a mediados del siglo XVIII criticando la idea de *contrato* como legitimación del poder político sobre la base de su irrealidad histórica, primero, y, luego, del absurdo lógico de hacer derivar de una convención primitiva la obligación de sumisión, ya que sería bien difícil responder a la pregunta "¿por qué debemos respetar nuestra palabra?".

En el pensamiento de Hume el deber político de obediencia se explica por la existencia del hecho social mismo; si queremos buscar la legitimidad del poder en sus orígenes, no encontraremos más que la usurpación y la violencia, y si emprendemos un examen atento, veremos que la posesión y la propiedad se muestran en un momento o en otro fundadas sobre el fraude y la injusticia. (*Del Contrato Primitivo*, 1752.) Lo que no le impide concluir que "se debe considerar que, siendo la obediencia nuestro deber en el curso ordinario de las cosas, no se podrá inculcarla bastante..." (*De l'obéissance passive*, 1752)[33].

Por la misma época, la imaginación de Rousseau inventa la "Voluntad General", ficción temible que sanciona, como resultado del *pacto social*, "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"[34], y ya que el pacto original se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general".

La consecuencia estaba prevista en la estructura mítica del poder: el destino es la repetición del oráculo. Entonces, "el pacto social... encierra tácitamente este empeño... quienquiera se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo..."[35].

En un cierto sentido, Rousseau cierra el ciclo en el que se constituye la idea metafísica del Estado moderno fundando explícitamente el deber de obediencia política no sobre la seguridad y el orden social, sino sobre la libertad individual. "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado", exclama el "citoyen

[32] Locke, John. *Traité du Gouvernement Civil*, Ed. Flammarion, París, 1984, p. 241.

[33] Hume, David. *Cahiers pour l'analyse*, N° 6, París, p. 98.

[34] Rousseau, Jean Jacques. *Du Contrat Social*, Ed. Gallimard, París, 1964. Vol. III, p. 360.

[35] Idem, p. 364.

de Genève". ¿Qué puede legitimar esta situación? El pacto social que, aliando el derecho y la fuerza, deposita en el Estado la soberanía, la razón suprema, la *suma potestas*.

En realidad, el proceso que estamos analizando, la formación del Estado, culmina once años después de la muerte de Rousseau, con la Revolución Francesa y el traslado de la soberanía popular a la *nación* bajo la influencia jacobina. Pero la gran Revolución no fue, o no fue solamente, una revolución burguesa; la presión radical de la "sans-culotterie" puso las bases de una crítica insurrecional del poder. Varlet *l'enragé*, escribe: "¿Qué monstruosidad social, qué obra maestra del maquiavelismo, en efecto, es este gobierno revolucionario?. Para todo ser que razone, gobierno y revolución son incompatibles"[36]. Y agrega: "El soberano debe presidir constantemente el cuerpo social. No desea en absoluto ser representado". "Tal es -dice Harmel-, la conclusión y esa conclusión es anarquista: la revolución debe hacerse por medio de la acción directa del pueblo, sin delegación de la voluntad popular a ninguna autoridad, por popular que parezca y por provisoria que se quiera o diga"[37].

Al terminar el siglo XVIII la crítica anarquista del Estado da sus primeros pasos. William Godwin, en su *Justice Politique* (1793), denuncia el contrato social que permite fundar la autonomía de la instancia política y somete la razón individual a la razón de Estado. Luego, Proudhon y, como ya hemos dicho, más tarde Bakunin, atacarán la idea del contrato y sobre todo la formulación roussoniana, pero por el momento volvamos al Estado, que es nuestro objeto actual.

La estructura de la dominación

De nuestra lectura de la historia institucional y de la historia de la filosofía política del Estado resulta con claridad meridiana, pensamos, que el Estado existente, real e institucional, no es reductible a la organización o al conjunto de los "aparatos de Estado" que lo componen -el gobierno, la administración, el ejército, la policía, la escuela, etc., ni a la continuidad institucional en el tiempo. Para existir el Estado exige la

[36] Harmel, Claude. *Histoire de l'Anarchie*. Ed. Champ Libre, París, 1984, p. 85.

[37] Idem, p. 86.

organización del mundo social y político sobre su propio modelo o paradigma: el paradigma del Estado, que a su vez supone una cierta idea del poder como su causa. Como dice Manent analizando *Leviatán*: "La definición de Hobbes es real o, mejor dicho, genética, creadora: lo existente, lo real de lo que aquí se trata, es lo que ha sido creado en virtud y por medio del proceso mental y voluntario del cual la definición no es más que un resumen"[38].

Por esto la dificultad de encontrar una definición satisfactoria del Estado. Al reconocer la dificultad, Strayer agrega: "El Estado existe esencialmente en el corazón y en el espíritu de sus ciudadanos; si ellos no creyeran en su existencia ningún ejercicio lógico podría darle vida"[39]. La *creencia*, argumento de base que sacraliza la credibilidad del contrato, la liturgia del consenso, la legitimidad del monopolio de la coerción. "¿El Estado? Creo porque es absurdo. Creo porque no puedo saber. De lo que se desprende... que la posición anarquista no deriva de la ignorancia, sino del descreimiento"[40]. Así se expresa Louis Sala-Molins. Y G. Burdeau escribe en la *Encyclopaedia Universalis*: "El Estado es una idea...; existe sólo porque es pensado. Es en la razón de ser de este pensamiento donde reside su esencia (...). Está construido por la inteligencia humana a título de explicación y justificación de un hecho social que es el poder político".

Reflexionemos entonces sobre aquello que constituye el meollo del problema: el Estado es una *construcción* que explica y justifica el *hecho social* que es el *poder político*. Ahora bien, "el hecho social" no es nunca neutro o inerte, es a su vez construido por una atribución de significado, dependiente del enunciado que lo define, y tributario de la estructura simbólica que lo incluye y sobrepasa.

La sociedad se instituye como tal instituyendo un mundo de significaciones en un proceso circular por el cual "el hacer" y el "discurso", la acción y el símbolo, se producen mutuamente[41]. En esta perspectiva, la organización del poder social bajo la *forma* Estado delimita el espacio de lo social en función de una *significación imaginaria central* "que

[38] Manent, P. Op. cit., pp. 63/4.

[39] Strayer, J. Op. cit., p. 13.

[40] Sala-Molins, Louis, *L'Etat*. Artículo publicado en *Le Monde*, París, 8/8/82.

[41] Sobre *lo simbólico* ver mi trabajo, *"Sobre el Poder y su reproducción"*.

reorganiza, redetermina, reforma una cantidad de significaciones sociales ya disponibles y, con esto mismo, las altera, condiciona la constitución de otras significaciones y acarrea efectos"[42] sobre la totalidad del sistema.

Lo importante para nuestro análisis es que este tipo de significaciones claves, que organizan el universo simbólico como un "campo de fuerzas" dependiente de esas mismas significaciones que pueden permanecer virtuales u ocultas en innumerables situaciones, no son pensables "a partir de su 'relación' con los 'objetos' como sus 'referentes'. Porque es en ellas y por ellas que los 'objetos', y tal vez también las 'relaciones referenciales', son posibles. El objeto (en nuestro caso, el Estado), como referente, está siempre co-constituido por la significación social correspondiente"[43].

En el largo proceso de formación del Estado, las representaciones, imágenes, ideas, valores, que se organizan en el nivel del *imaginario colectivo* como representación de un poder central supremo diferenciado de la sociedad civil y capaz del "monopolio de la coerción física legítima" (Max Weber) sobre una población determinada y dentro de los límites (fronteras) de un territorio dado adquieren o se cargan de una fuerza emocional profunda que, en un momento de la historia, liga cada sujeto del cuerpo político a la "idea" que lo constituye como common-wealth, civitas, república, Estado.

El pasaje a la forma Estado, etapa decisiva, se completa cuando el sistema simbólico de legitimación del poder político estatal logra captar, o atraer hacia sí, una parte fundamental de las lealtades primitivas, identificaciones inconscientes que estaban previamente solicitadas por el *grupo primario*: tribu, clan, "familia", aldea. Proceso fundamental ya que las "lealtades primarias" contienen, preformada, como sistema en gran parte inconsciente de integración al mundo sociocultural, lo que hemos llamado *estructura de la dominación (o segunda articulación del simbólico)*[44].

La estructura de la dominación emerge en función de la institucionalización del poder político, siendo al mismo tiempo parte y elemento

[42] Castoriadis, Cornelius. *L'Institution Imaginaire de la Société*. Ed. Seuil, París, 1975, p. 485.
[43] Ibid., p. 487.
[44] Colombo, Eduardo. *"Sobre el Poder y su reproducción"*, p. 153 de este libro.

formativo de dicho poder. El poder político lo entendemos en el sentido que da Bertolo al concepto de *dominio*[45], es decir, como expropiación y control en manos de una minoría de la capacidad regulativa de la sociedad o, lo que es lo mismo, del "proceso de producción de sociabilidad".

Las sociedades humanas no se regulan de manera homeostática como las otras sociedades animales, sino a través de un modo específico, más complejo e inestable, que es la creación de significados, normas, códigos e instituciones; en dos palabras: de un sistema simbólico. Un sistema simbólico o significante exige, como condición necesaria para existir, la positividad de una *regla*. Pero si *la* regla es necesaria al sistema significante, la relación con la *representación* que la encarna, u operador simbólico, es contingente. Al elegir como operador simbólico la metáfora paterna, o su elemento central, la prohibición del incesto, un tipo de ordenamiento sociocultural, el nuestro, presenta la regla como una Ley y la relación contingente se transforma en universal y necesaria a la existencia misma del orden significante.

Así, la sexualidad y el poder están estrechamente asociados por la manera de ligar la filiación y el intercambio, las generaciones y los sexos, a partir de una misma interdicción: la interdicción del incesto. De esta manera, la ley primordial organiza el orden simbólico, se reproduce en instituciones y constituye al individuo como sujeto social. La ley del inconsciente y la ley del "Estado" se reconstituyen mutuamente. La dominación aparece entonces como normativa de una organización jerárquica que sanciona e institucionaliza la expropiación de la capacidad simbólico-instituyente de lo social en uno de los polos de la relación asimétrica así creada.

El Estado moderno o, mejor dicho, la idea o "principio metafísico" que lo constituye, completa el proceso de autonomización de la instancia política e introduce en la totalidad del tejido social la determinación semántica que la estructura de la dominación impone: toda relación social, en una sociedad la forma Estado, es, en última instancia, una relación de comando-obediencia, de dominante a dominado.

Por esta razón, Landauer pudo decir que "el Estado es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de com-

[45] Bertolo, Amedeo. *Potere, Autoritá, Dominio* en *Volontá* N° 2/1983.

portamiento entre los hombres"[46]. De esta dimensión totalizante de la dominación, que configura tanto el "mundo interno" del sujeto como la estructura mítica e institucional del "mundo externo" y sobre la cual el poder político se reproduce, se desprenden dos consecuencias mayores que no podemos desarrollar aquí: una es lo que se ha llamado el "principio de equivalencia alargado"[47], por el cual toda institucionalización de la acción social reproduce la forma Estado, y la otra, íntimamente ligada a la primera, es el hecho generalizado y sorprendente de la "esclavitud voluntaria", de la aceptación y funcionamiento del deber de obediencia u obligación política.

Podemos estar de acuerdo con la proposición que dice que el poder "es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada", que el poder "se ejerce a partir de innumerables puntos y en un juego de relaciones desiguales y móviles"[48]. Pero los juegos múltiples de asimetrías e influencias no se organizan de la base a la cúspide para producir el Estado; ellos son organizados por el Estado para que lo reproduzcan. La jerarquía institucionaliza la desigualdad y sin jerarquía no hay Estado.

A guisa de conclusión precisemos ciertos conceptos que hemos utilizado: podemos definir el *campo de lo político* como todo lo que toca a los procesos de regulación de la acción colectiva en una sociedad global. Esta *regulación* es un producto de la *capacidad* simbólico-instituyente de toda formación social. Es el nivel que A. Bertolo define como *poder*[49] y que preferimos llamar capacidad o "nivel de lo político sin poder constituido o autonomizado".

De acuerdo con nuestro compañero Bertolo, o a la inversa si se prefiere, Proudhon decía: "En el orden natural, el poder nace de la sociedad, es la resultante de todas las fuerzas particulares reunidas para el trabajo, la defensa y la justicia". Y agregaba: "Según la concepción empírica sugerida por la alienación del poder, es al contrario, la sociedad que nace de él..."[50]. Con la alienación del poder nace el *poder político* o *dominación*, que es, en realidad, el resultado de la expropiación de la capacidad simbólico-instituyente por una minoría o grupo especializado. La instancia política se autonomiza.

[46] Landauer, Gustav. *Der Sozialist*, 1910.

[47] Lourau René. *El Estado-inconsciente*, Ed. Kairós, Barcelona, 1982.

[48] Foucault, Michel. *La volonté de savoir*, Ed. Gallimard, París, 1976, p. 123.

[49] Bertolo, A., *Volontá* Nº 2/1983.

[50] Proudhon, P., *De la Justicie dans la Révolution et dans l'Eglise*, Garnier Freres, París, 1858, Tomo primero, p. 491.

El Estado es una forma histórica particular del poder político, como lo fueron en su tiempo la "jefatura sin poder", la ciudad griega o el imperio romano.

La sociedad sin Estado, sin poder político o dominación, es una forma nueva a conquistar. Ella está en el futuro.

Anarquismo, obligación social y deber de obediencia

"Todo lo que tienes te tiene a ti,
y allí donde mandares siervo serás."

Antecedentes remotos

Cuenta Herodoto en el libro III de *L'Enquête [La Historia]* que Darío recibió el poder real como consecuencia del "complot de los siete" (522 a. J.C.). El trono de los Persas estaba en manos de un usurpador, el Mago que se hacía pasar por su homónimo Smerdis, hijo de Ciro. Otanès sospecha la impostura y organiza la conspiración. Eran seis los conjurados en el momento en que llega Darío, quien sin tardar se asocia a la empresa. Cuando la calma volvió y cinco días habían pasado después de la masacre de Smerdis y de otros Magos, los complotados se reunieron para discutir de la situación y ver que régimen político convenía adoptar. Otanès defiende la democracia: *" pongamos al pueblo en el poder"*, porque *"a mi entender el poder no debe pertenecer más a uno solo de nosotros (...) Dad ese poder al hombre más virtuoso, y pronto lo veréis cambiar de actitud. (...) Por el contrario, el régimen popular lleva el más hermoso nombre: "igualdad"."*

Mégabyse, otro de los siete, propone la oligarquía: *"para huir la insolencia de un tirano, exponernos a la de la plebe desatada es una idea insostenible. (...) elijamos entre los mejores..."*. Darío por su parte, argumenta en favor de la monarquía y concluye: *"mi opinión es que debemos continuar con ese régimen y, además, no abolir las costumbres de nuestros antepasados cuando son buenas, no obtendríamos ninguna ventaja."*

Así habló Darío, y los otros cuatro conjurados que no habían todavía expresado su preferencia se declararon de acuerdo con su opinión.

Pero Otanès no quiere participar en la decisión que han tomado sus compañeros de revuelta y considerando que el resultado inmediato será

que uno solo entre los siete deberá reinar, él se retira de la competición con estas fuertes palabras: *"yo no quiero ni mandar ni obedecer"*[1]

Herodoto escribe más de medio siglo después de ocurrido el complot de los siete, y su relato contiene, probablemente, la primera discusión sobre la forma *política*, –la constitución–, de un régimen *justo*. Descartada la tiranía por arbitraria e injusta, tres regímenes –tres formas de gobierno, *"supongamos que las tres son perfectas"*, dice Darío– se presentan como posibles: la democracia, la oligarquía y la monarquía.

El tenor de la discusión misma –griega y no persa– presupone un cambio fundamental en la manera de pensar *lo* político, cambio que abarca en su movimiento tanto la institucionalización de la Polis, como la constitución del mundo físico. En el efímero transcurrir de dos siglos –entre la primera mitad del siglo VI y el final del siglo V– el mundo griego vio surgir, o más bien creó, en lucha contra el principio de la heteronomía sacral, un nuevo "fundamento" del cosmos. La representación imaginaria del origen exterior o trascendente de la *determinación* tanto de la naturaleza como de la institución fue transformada de manera radical.[2] Como consecuencia, en el nivel socio-político, el *nomos* será obra de los seres humanos, dependerá de una decisión política, de una elección "racional" entre otras posibles. Al menos en el período de la democracia ateniense, después de las reformas de Clisthène.

Las formas tradicionales de la ley no permitían el cuestionamiento de su *legitimidad*. Dictadas por los dioses o los muertos en un tiempo primordial, su origen mismo hace impensable para los miembros de la tribu – o del grupo social si se prefiere – toda interrogación que ponga en peligro el régimen que ellas instituyen[3], sus fundamentos y cualquier veleidad de cambiarlo. En este sentido, escribió Castoriadis, *"el término mismo de legitimidad de la dominación aplicado a sociedades tradicionales es anacrónico (y europeo-céntrico, o sino-céntrico). La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición no será planteada."*[4]

[1] Cf. Hérodote: *L'Enquête*, III, de (68) a (83).

[2] Anaximandro postula como principio fundamental del origen de todo el ***apeiron***, lo Indeterminado, lo Ilimitado. Principio (*arkhê*) que es el fondo común de toda realidad y que hace posible un universo organizado sobre el equilibrio de fuerzas y la reciprocidad de posiciones.

[3] Creer que las leyes instituyen el régimen forma parte del pensamiento tradicional. En realidad -diré parafraseando a Leo Strauss- que el *legislador* es el conjunto de los que mandan (de los grupos, o "clases", que detentan el poder) y la situación en la que ellos legislan depende de la totalidad del orden social, de la *politeia*, del régimen. "Les causes des lois est le régime." Leo Strauss: *Qu'est-ce que la philosophie politique?* PUF, París, 1992. p. 38.

Los sofistas insistieron en la oposición *physis - nomos*, y en general trataron de conciliar esos dos elementos de la dialéctica histórica. Sin embargo consideraron también que en la realidad política *nomos* y *physis* alternan su supremacía, revelando así su carácter arbitrario. Una situación crítica exige una decisión desgarradora o trágica *"e inmediatamente la physis se impone, impetuosa, aplicando la fuerza subversiva de su lógica absurda."*[5] Tucídides pone en boca de los representantes de Atenas frente a los magistrados y nobles de Mélos obligados a someterse por la fuerza de la armas (expedición de los Atenienses contra Mélos – 416 / 415 –, V, 105): *"Nosotros creemos, dado lo que se puede suponer de los dioses y lo que se sabe con certeza de los hombres, que unos y otros obedecen con certeza a una ley natural (propensión natural ineluctable) que los empuja a dominar a los otros cada vez que ellos son los más fuertes."*

Pero el *nomos* también es arbitrario o "irracional" en la medida en que es la expresión del gran número, y por ende, depende de mayorías fluctuantes; argumento del que saca su fuerza el libelo la *Constitution des Athéniens* del pseudo Xénophon, un amigo fiel de la oligarquía.[6]

Si la crítica al *demos*, o a la democracia, hace resaltar lo *arbitrario* del *nomos*, es necesario, invirtiendo la perspectiva, reconocer que el *relativismo* de la norma o de la ley es, al mismo tiempo, una gran conquista socio-política obtenida en el interminable combate contra la heteronomía institucionalizada, conquista que involucra al *hombre* tanto en su dimensión individual como colectiva. Los hombres saben a partir de entonces (aunque sigan sin querer saberlo) que ellos son responsables de su sociedad, los únicos garantes del régimen de la *polis*.

El elemento determinante en la creación griega de la democracia o de la política, no es el reino de la ley, o de la igualdad ante la ley –*isonomia*–, o del derecho, sino la posibilidad de cuestionar la ley, de poder pensar y decir no, de criticarla y de cambiarla.[7] El nacimiento de

[4] Castoriadis, Cornelius: Pouvoir, politique, autonomie. In *Le Monde morcelé*. Seuil, París, 1990. p. 130.

[5] Untersteiner, Mario: *Les Sophistes*. Vrin, París, 1993. Tome 2, p.181.

[6] Cf. el capitulo XVIII titulado Sophistique et réalisme politique, del libro citado de Untersteiner.

[7] Cf. Castoriadis, Cornelius: op. cit., p. 131.

la libertad política va de paripaso con la apropiación colectiva del principio instituyente.

Herodoto fue un contemporáneo de Protágoras. Mucha veces se ha señalado –hipótesis seductora aunque criticada– la influencia de Protágoras sobre la confrontación y la oposición de diferentes formas de gobierno que Herodoto atribuye a los jefes rebeldes Otanès, Mégabyse y Darío, en su discusión sobre el mejor de los regímenes.[8]

El mundo aristocrático declinante se aferraba a las ideas eternas y a los valores inmutables y los oponía a las leyes, los *nomoi*, que se habían vuelto el lema ("mot d'ordre") del bajo pueblo. Los sofistas insistían en todo lo que es por "convención" y no de naturaleza, lo que les permitió elaborar un cierto cosmopolitismo y un concepto universal del ser humano cuya abstracción no surge de la trascendencia, como sería el caso de la idea platónica, sino de una experiencia social y política.[9]

Se puede considerar también que la sofística protagoriana es la primera filosofía que postula un *relativismo radical* de los valores, relativismo que unifica las diferentes posiciones intelectuales de los sofistas ya se encuentren clasificados como defensores de la oligarquía o de la democracia.

Segun el célebre mito que Platón atribuye al sofista en el *Protágoras*, los hombres no podrían vivir en sociedad sin el arte de la política, y para poder ejercerlo cada uno de ellos dispondría de una parte igual de *aidôs* (el reconocimiento y el respeto del otro), y de *dikê* (el sentido de la justicia). Una política virtuosa no puede tener lugar más que entre *partenaires* que se reconocen como iguales.[10]

Como era de esperar a partir de las teorías sobre la igualdad política el siglo V también vio nacer modos de pensar que planteaban la igualdad social. Antifón el sofista, por ejemplo, bien que basándose sobre la *physis* –"*por naturaleza, todos hemos nacido semejantes en todo, y bárbaros y helenos*"– defendió el cosmopolitismo y la igualdad: habría que suprimir las diferencias entre las clases sociales, abolir las fronteras entre pobres y ricos, y las líneas de demarcación entre las

[8] Untersteiner, M.: op. cit., Tome I, p. 32.

[9] Ibid., Tome 2, p. 236.

[10] Müller, Reimar: Sophistique et démocratie. In: *Positions de la sophistique*. Colloque de Cerisy; Vrin, París, 1986. p. 179.

razas. Es probable que Antifón condenara al mismo tiempo la división entre libres y esclavos.[11]

Pero el realismo político habla con la voz desencantada de Trasímaco. En el primer libro de la *República* de Platón, Trasímaco constata e interpreta un estado de hecho: "*lo justo no es otra cosa que el interés del más fuerte.*"[12] Su definición de la justicia reposa sobre el siguiente razonamiento: "*es justo el que actúa en conformidad con la ley; la ley la establecen los que detentan el poder; las prescripciones de la ley aventajan a los poderosos; aquel que actúa en el interés del más fuerte actúa, entonces, justamente.*"[13] Reconociendo así que la realidad política invierte los valores, Trasímaco puede decir que la justicia es "*una noble locura*" (otra traducción: "*un candor lleno de abnegación*"), y la injusticia la "*capacidad de decidir sensatamente*".[14]

Trasímaco critica también la regla de la mayoría que caracteriza al *nomos*. En la *polis* democrática el ciudadano goza de la libertad de palabra pero no puede actuar a menos de pertenecer a la mayoría. La fuerza de la ley basada en la sola mayoría –sin fundamento ético– ejerce una violencia sobre el que está obligado a seguirla.[15]

A mediados del siglo V° la discusión política –tanto de *la* política como de la filosofía política– era intensa en Atenas y, tal vez, en algunas otras de las dispersas comunidades del mundo griego. Es sintomático, nos dice Finley, que ninguno de los grandes sofistas haya sido ateniense de origen[16] y, como las diferentes" ciudades" conocían una gran variedad de disposiciones constitucionales, no es extraño que ambos hechos hayan estimulado las primeras tentativas de análisis del régimen político.

[11] Untersteiner, M.: op. cit., Tome 2, p. 69.

[12] *La République*, I, 338.

[13] In Untersteiner, op. cit., Tome 2, p. 185.

[14] *La République*, I, 348.

[15] El mismo ejemplo en otro texto: "En una de sus entrevistas con Pericles, Alcibíades expone claramente las aporías que afectan al *nomos*:habiéndole pedido a Pericles que definiera el concepto de ley y habiendo obtenido como respuesta que el *nomos* es lo que decreta el pueblo reunido en Asamblea, Alcibíades se aplica en demostrarle que una vez que una ley ha sido establecida, ya sea por un tirano o por una oligarquia, o aun por el pueblo, hay, en todos los casos, obligación sin persuasión en perjuicio de algunos, sin que importe saber si eso concierne a muchos o pocos individuos. La ley se reduce, entonces, a la violencia." (Untersteiner, Tomo 2, p. 181).

[16] Finley, Moses I.: *L'invention de la politique*. Flammarion, París, 1985, p. 179.

En el seno de la Atenas democrática la tensión constante entre democracia y oligarquía se mantuvo viva. El origen tradicional e inmutable de la ley había recibido un rudo golpe. El relativismo del *nomos* de la *polis* era reconocido. La libertad, tanto pública como privada, fue aceptada por amigos y enemigos como una de las bases del régimen democrático[17]; y, evidentemente, también fue reconocida una de las condiciones de esa libertad: la *isonomia* o igualdad frente a la ley, que se expresaba como una libertad positiva bajo la forma de *isègoria*, que se puede traducir como "igualdad en el ágora" y que recubre el derecho de todo ciudadano a dirigir la palabra al *demos* reunido.

La igualdad fue siempre la proposición inaceptable, el blanco de todos los enemigos de la democracia, además del hecho de que nunca existió plenamente en la práctica, "*allí donde subsisten desigualdades en la fortuna, las relaciones, la autoridad política.*"[18]

Democracia y oligarquía pretendían ambas llevar la sociedad política a la virtud y a la justicia por medio "del gobierno de las leyes, no de los hombres". En los viejos tiempos del gobierno aristocrático, el pueblo reclamaba leyes, códigos, contratos escritos, lo que significaba una práctica sensata para escapar a la arbitrariedad del poder. En consecuencia, aún la monarquía, segun Aristóteles, se ejerce de acuerdo a leyes, ya que "*la realeza, recordémoslo, es una de las constituciones correctas.*"[19] "*Los reyes reinan en virtud de la ley y sobre pueblos que consienten plenamente, y los tiranos sobre sujetos obligados y forzados*".[20]

Pareciera que nadie critica, en la Grecia clásica, el principio del "gobierno de la ley". Pero la dificultad aparece en otro lado: ¿quién tiene derecho a dictar la ley? ¿El *demos* en su conjunto? ¿O los que gobiernan, elegidos o no?

Como lo que está en juego detrás de las formas políticas de un régimen justo es la *obligación* de cada individuo de acatar la ley, el verdadero problema es la participación de cada uno y de todos en la decisión común que instituye el *nomos*. Y si no, ¿qué es lo que ata el sujeto al régimen?

[17] "El principio fundamental sobre el cual reposa la constitución democrática es la libertad (esta es una afirmación corriente, que implica que solo bajo esta constitución los hombres comparten la libertad, lo cual es, segun dicen, el objetivo de toda democracia)". Escribio Aristóteles, que no admitía la concepción democrática de la libertad. *Politique*, VI, 2, 1317 b.

[18] Finley, M. I.: op. cit., p. 198.

[19] *Politique*, III. 14, 1284 b, 35.

[20] Ibid., III, 14, 1285 a, 25.

La primera discusión sobre la justificación política de los tres regímenes correctos, que relata Herodoto, se termina, y tal vez sea significativo el señalarlo, con un rechazo individual a someterse. Otanès coloca en el mismo *nivel negativo* el acto de *mandar* y el de *obedecer*.

Un signo distintivo de la democracia, segun Aristóteles, "*es que cada uno vive como quiere, ya que, se dice, tal es el oficio de la libertad, si es cierto que la marca distintiva del esclavo es la de vivir como él no quiere. He aquí la segunda norma de la democracia* (la primera era que la decisión de la mayoría tiene autoridad absoluta), de *donde proviene la pretensión de no ser gobernado por nadie, o bien, si no es posible, de gobernar y ser gobernado cada uno a su vez; y así este segundo factor aporta su apoyo a la libertad fundada sobre la igualdad.*"[21]

Gobernar y ser gobernado cada uno a su turno: ¿como expresión de la libertad?, difícil. ¿De la igualdad?, tal vez. Pero imaginar un mundo donde nadie mande ni obedezca, una *polis* organizada *sin coerción política*, sin alguna forma de *arkhê*, no fue pensable antes de fines del siglo XVIII.

La idea de una ausencia o abolición radical de todo tipo de coacción o dominación no es fácilmente predicable en un mundo socio-político basado históricamente sobre la heteronomía, la jerarquía, y el poder. Seguramente la dificultad está en cómo imaginar la *obligación*, que la existencia de un *nomos* exige, sin algún "poder" de *coacción*.

Toda reflexión política hasta la modernidad tardía consideraba la dominación –o algún grado de dominación– como un hecho natural. De la misma manera que la concepción tradicional de la ley no permitía ni una duda sobre su legitimidad, después que los griegos inventaron la democracia, o más generalmente la política, la concepción del *nomos* en su dimensión política no fue pensable sin algún tipo de mando, de jefatura, de gobierno que lo aplicara. Es decir, sin alguna forma de relación institucionalizada de *mando y obediencia*.

La palabra *anarkhia* aparece primeramente (Homero: *Iliade*, II, 703 y 726; Herodoto: *L'Enquête*, IX, 23) para designar una situación en la que un grupo armado, o un ejército, se encuentra sin jefe.

El significado habitual del verbo *arkhein* era el de tomar la iniciativa, comenzar una batalla o un discurso. Así *arkhê* designaba lo que

[21] *Politique*, VI, 2, 1317 b, 15.

está en el origen de una sucesión temporal. En este sentido lo utiliza Aristóteles cuando dice que: "*principio* (*principium* traduce en latín el término griego *arkhê*) *se dice primeramente del punto de partida del movimiento de la cosa.*" (*Métaphysique*, V, 1012 b 34).

Pero *arkhê,* ligado a la idea de tomar la iniciativa, tiene también la connotación de mando o comando, poder, dominación o poder político.

Este doble semantismo de *arkhê –comienzo u origen* y *mando–* va a dar como derivados: 1) *Arkhaios*, "que remonta a los orígenes", y que en la lengua moderna da la idea de antigüedad (archivos, arqueología, arcaico). y 2) *Arkhein*, "mandar o comandar", de donde (aparte *arkhon, -ontos*, título de un magistrado de Atenas, o *arkheion*, residencia de los magistrados principales): *arkhi-* prefijo indicando la superioridad (archidiácono, archiduque, archipreste) y *-arkhia* sufijo indicando la forma política (monarquía, oligarquía, jerarquía –de *hieros*: sagrado–, anarquía [aparece en francés en el siglo XIV, pero es raro antes de fines del siglo XVIII], autarquía).

La atribución de un poder de coacción a todo régimen político parecía evidente o natural como si la dominación fuera intrínseca a lo político –y lo sigue pareciendo aún hoy para una gran mayoría de gente–. Esta apariencia de ser lo obvio llevó a considerar el concepto de *arkhê* como más o menos neutro; no así la *an-arkhia* a la que quedó adherido el estigma de la desorganización: sin un jefe, sin alguien que mande, la sociedad se desintegra, el caos devora lo social. Cuando la palabra *anarquía* se generaliza en la Francia revolucionaria será para designar de manera negativa a los que se acusa de crear el desorden y promover la revuelta. Con la rabia y la pasión que son el producto de una obscura conciencia ambivalente, el *anarquista* es denunciado por querer desorganizar la sociedad política, debilitar la autoridad y atacar al poder constituido, (según dice el diccionario: "promotor de disturbios" –"fauteur des troubles"–), y al mismo tiempo se lo acredita del deseo de ir más lejos en la revolución, de querer nivelar rangos y fortunas. Como escribió el girondino Brissot: *quel fléau de la société "cette doctrine anarchiste qui, à l'ombre de l'égalité des droits, veut établir une égalité universelle et de* ***fait!****"*[que azote de la sociedad "esta doctrina anarquista que, a la sombra de la igualdad de derechos, quiere establecer una igualdad universal y de *hecho*!"]

Volvamos un momento al siglo V antes de nuestra era, ya que la capacidad de la reflexión nos da la posibilidad de saltar sobre los siglos, y continuemos la lectura de Herodoto, donde la habíamos dejado, ya que ella nos ilustra sobre la realidad del poder.

Retirado Otanès de la competición, los otros seis complotados "*buscaron la manera más equitativa de elegir un rey*", y optaron por la siguiente: "*al amanecer se pasearían a caballo en los suburbios de la ciudad, y aquel cuyo animal relinchara primero recibiría la realeza*". Pero Darío no se fía de la suerte y pide a su palafrenero que arregle las cosas para que ese honor no vaya a ningún otro. Olibarès, el dicho palafrenero, en hombre avisado, una vez llegada la noche ató una yegua en un lugar del barrio por donde deberían pasar a la mañana siguiente los seis caballeros; luego llevó allí el caballo de Darío y "*le hizo dar varias vueltas alrededor de la yegua rozándola, para permitirle finalmente cubrirla*". A las primeras luces del día, cuando los conjurados montados en sus caballos llegaron a la altura donde estaba la yegua, "*el caballo de Darío corrió hacia ella y relinchó. Al mismo tiempo, un relámpago atravesó el cielo sereno y se escuchó el resonar del trueno*". Sus compañeros reconocieron el ganador y se postraron a sus pies.

El poder del Imperio de los Persas se fue acrecentando, y según cuenta *L'Enquête*, Darío hizo levantar un bajo-relieve en piedra que representaba un hombre a caballo, con la siguiente inscripción: "*Darío hijo de Hystaspe, gracias al coraje de su caballo (la inscripción daba el nombre) y de Olibarès, su palafrenero, advino rey de los Persas.*"[22]

El relato de Herodoto sobre la conspiración de los Siete y el origen del reino de Darío es interesante, desde el punto de vista de la filosofía política, por más de una razón: no solo encontramos allí, como ya lo dijimos, la primera discusión sobre la forma de gobierno, la *politeia*, de un régimen justo, junto con el primer rechazo de la obligación de mandar u obedecer, sino que leemos también en la trama de la historia los múltiples ingredientes del *poder político* real.

Veamos. Como tela de fondo el régimen *injusto*, la usurpación del Mago, la arbitrariedad, la tiranía. La *fuerza*, la conspiración y la masacre. La *razón*, el logos, el discurso, la ideología. La *astucia*, la artimaña, la trampa (frente al poder la ética y la política se disocian). El signo de la *heteronomía*, lo sagrado, la aceptación de la magia (el gran

[22] Hérodote: *L'Enquête*, III, de (84) a (88).

misterio del poder es la obediencia). Y para terminar, la *soberbia* de los que mandan que inscriben su trampa, el origen ilegítimo de su condición, en un monumento, a la faz del mundo.

El poder de las palabras

El poder político, en la medida en que se expresa por una representación imaginaria central que organiza el universo socio-político en su conjunto, es una fuerza obscura difícil de cernir en la realidad de las instituciones, en la omnipresencia del discurso que las legitima, y en la participación inconsciente que nos integra.

Si queremos acercarnos a la comprensión del problema de fondo del *poder*, tenemos que disecar algunos términos del lenguaje político[23] con los que el poder se manifiesta y al mismo tiempo se oculta. Citando un autor moderno diremos que "*un problema filosófico* (en nuestro caso de filosofía política del poder) *resultaba de la adhesión inconsciente a postulados incriptos en el lenguaje que había servido para enunciarlo, postulados que había que cuestionar antes de poder considerar seriamente el problema en sí.*"[24]

Por ejemplo, los Siete conjurados discuten de oli*garquía*, de mo*narquía* y de demo*cracia*. La *arkhê* en manos de unos pocos, la *arkhê* en manos de uno solo, pero el pueblo, posee el *kratos* cuando gobierna. Como, por otro lado, la aristocracia.

El semantismo de las palabras es holístico e histórico. Evitemos el anacronismo, de acuerdo. Pero la etimología nos señala, tal vez, los "genes" de antiguas herencias.

En los textos homéricos el *krátos* es la capacidad de imponerse en una prueba de fuerza, en la lucha y también en la asamblea. Tener el *krátos* se dice de los dioses o de los hombres. La evolución lexicológica constituye alrededor de *krátos* dos grupos distintos, uno se articula sobre la noción física o moral de prevalencia o superioridad en el combate, dando términos que enuncian el "poder" como facultad individual, o el "poder" como potencia o potestad territorial o política. El otro

[23] "Toute l'histoire lexicale et conceptuelle de la pensée politique est encore à découvrir." (Toda la historia lexical y conceptual del pensamiento político está aún por descubrir.) Benveniste, Émile: *Problèmes de linguistique générale. 2.* Tel, Gallimard, París, 1974, p. 280.

[24] Rorty, Richard: *L'homme spéculaire.* Seuil, París, 1990, p. 9.

grupo procede de la noción física de "duro", y mantiene tanto en sentido propio como figurado, la idea de "brutal, cruel, penoso".[25]

En la Grecia de la *polis*, pareciera que un valor peyorativo, y aún inquietante, se liga a *krátos*.[26] Los Atenienses no creen necesaria ninguna justificación mayor para afirmar el *krátos* sobre otras ciudades de su Imperio marítimo, pero en el interior de la *polis*, cuando el *demos*[27] gobierna, surge una especie de contradicción entre *arkhê* y *krátos*: la igualdad de los ciudadanos presupone una cierta unidad del grupo, o de la categoría, la posibilidad para todos de ejercer el mando o de aceptar la obediencia alternativamente, como en la definición de Aristóteles. "*¿Como articular esta permanente redistribución de roles que se juega en la arkhê*", nos dice N. Loraux, y que sería la ideología de la democracia, "*con la afirmación de un krátos?*"[28] Ya que *krátos* debería servir para designar la superioridad o la potestad de una parte sobre la otra, o de un partido sobre los otros. Es esta la acusación y la argumentación de los oligarcas enemigos de la democracia, como leemos en el panfleto *Constitution des Athéniens*, que ya citamos: "*Hay gentes que se asombran que en toda ocasión los atenienses favorezcan a los malos, los pobres y la gente del pueblo y no a los buenos: es en ello que se ve su habilidad en conservar el poder del pueblo.*"

Por esto se puede pensar que el término *dèmokratia* (anómalo en un vocabulario político que con el sufijo *-arkhia* había construido la denominación de los otros regímenes justos, oligarquía y monarquía, y que en este sentido debería haber dado *dèmarkhia*) fue forjado por los adversarios del régimen como un apodo peyorativo, que la posteridad democrática reivindicó, olvidando su sentido de origen.

En la época sin embargo, cuando florecía en Atenas una democracia directa, los demócratas mismos se rodearon de múltiples precauciones oratorias al asumir la denominación. Es más, uno puede pre-

[25] Benveniste, Émile: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2.* Ed. de Minuit, París, 1969. Chap. 7, pp. 71 a 83.

[26] Loraux, Nicole: Éloge de l'anachronisme en histoire. In: *Le Genre Humain*, Seuil, París, 1993. N° 27, p. 23.

[27] Como ocurre con nuestra palabra pueblo, el *demos* designa la totalidad del cuerpo político como en la formula "el *demos* decidió", o solamente una parte que son los pobres, la canalla, el "bajo pueblo". Cf. Finley, M.: op. cit., p.22.

[28] Loraux, N.: Notes sur l'un, le deux et le multiple. In *L'esprit des lois sauvages.* Seuil, París, 1987, p. 162.

guntarse si existió en Atenas del siglo V una teoría organizada de la democracia hecha por los partidarios de la democracia[29], y aún preguntarse porqué, frente a la profusión de críticas filosóficas y de panfletos oligárquicos, los demócratas no respondieron por escrito para defender la democracia de tantos ataques, a menudo violentos.[30]

La explicación por la repartición de tareas entre opositores y partidarios del régimen, –polemistas y panfletarios de un lado, sosegados hombres de acción del otro– parece un poco simple y no explica nada. Tal vez se podría pensar en una inaceptada consciencia de la contradicción latente entre el ideal naciente de la autonomía y el ejercicio del poder, o en la dificultad de mantener la ideología de una *arkhê politikê* frente a la realidad del *krátos*. Finley hizo notar que "*en todas las épocas de su existencia la polis fue, al mismo tiempo, una realidad y un ideal*", y ese ideal tendía a desconocer las divisiones políticas efectivas. Cuando Perícles afirma que la pobreza no es un *handicap* en el nivel de las funciones electivas, enuncia un principio igualitario e, implícitamente, reconoce la existencia de una jerarquía de prestigio –y de fortuna– en el interior de la *polis*. (Thucydide, II, 37)

La *arkhê politikê* – la forma política del poder – se sitúa en la perspectiva contraria a las palabras de Otanès. En la visión aristotélica, "la autoridad política" es una forma de *arkhê* que se ejerce sobre personas del mismo origen y sobre los hombres libres: mandar después de haber obedecido y antes de obedecer nuevamente. El "hombre libre" debe aprender a gobernar practicando él mismo la obediencia. "*Por ello es cierto cuando se dice que no se puede mandar bien si uno mismo no ha obedecido*". (Máxima atribuida a Solón)[31]

De esta manera la forma política del poder en un régimen democrático se opone, en teoría, a lo que podría llamarse la autoridad del amo (*despotikê arkhê*, o en latín *dominica potestas*).

Despótico, despotismo, dominio, dominación, nos acercan a la polisemia actual del término *poder*, pero nos exigen un momento más

[29] "Aussi bien, qui voudrait chercher une théorie même du régime ne trouverait pas grande chose, sinon chez des adversaires." ("Tambien, aquel que quisiera buscar una teoría del régimen no encontraría gran cosa, salvo entre sus adversarios".) L. Gernet citado por Loraux, ibid., p. 416, note 37.

[30] Loraux, N.: *L'invention d'Athènes*. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1981, p. 180.

[31] Aristote: *Politique*. III, 1277 b, 7-15.

de paciencia y de esfuerzo, para no ceder a la tentación de abandonar el análisis de las palabras.

Despotismo y dominación tienen el mismo origen etimológico. Una raíz I.E. *dem* que significa "casa", lugar de habitación, aparece en griego en el término *despotês*, de *dems-potês* "dueño de casa, amo". En latin, *domus* de donde vienen *dominus* "dueño de casa", el amo; *dominari* "ser el amo" y *dominatio* "soberania". Latín vulgar: *dominarium* "dominación".

El griego contiene junto a *dem* la forma *potês*. En I.E. *poti-* designaba al jefe de un grupo social de cualquier dimensión, familia, clan, tribu. En latin al adjetivo *potis* se ligan *potestas*, *-atis* del que derivan *poder*, fuerza, potencia, potestad, poder político. Latin vulgar: *potère*.[32]

Llegados a este estado de nuestra reflexión recapitulemos los problemas tratados. Primeramente la importancia capital, para el pensamiento político, del reconocimiento, gracias, fundamentalmente, a los esfuerzos de la gran sofística, del *relativismo radical* del *nomos*, es decir el abandono de la heteronomía. Segundo, como consecuencia se presenta la necesidad de discutir cuál es el régimen conveniente –o justo–, lo que hace aparecer el problema de la *obligación* socio-política de cumplir, acatar o someterse a la ley. La conclusión lógica de lo anterior será la de saber quién establece los *nomoi*, cuál es la participación de cada uno a la decisión general, y cómo acceder a la *autonomía*, o sea a la capacidad individual y social de dictarse su propia ley. Tercero, ¿cómo representarse la *obligación*?: ¿como alternancia de mando y obediencia (*demarkhia*)?; ¿como obediencia y subordinación a un orden institucionalizado de dominación, de superioridad, de organización jerárquica, de obligaciones mutuas pero necesariamente asimétricas entre los gobernantes y los gobernados? O como un común rechazo de mandar y obedecer.

A traves de los conceptos que originariamente estaban ligados a la primeras formas no tradicionales del poder político (*arkhê* y *krátos* siguen presentes en nuestro lenguaje: burocracia, anarquía, democracia) nos acercamos a los contenidos de los términos que, en el mundo moderno justifican, en filosofía política, la necesidad del Estado.

[32] La etimología de **poder** y **dominación** está tomada de: *Dictionnaire étymologique du français*. Le Robert, París, 1983.

El término más general en el dominio (= territorio, lugar, topos, ámbito) político es *poder*, él engloba, o funciona como sinónimo, de dominación, imperio, autoridad, potestad, potencia.

Asi como *dominación* suena negativamente para "los amantes de la libertad", *poder* tiene pretensiones de neutralidad valorativa aún politicamente.[33]

Sin embargo el contenido semántico de poder oscila entre dos polos: *capacidad* y *dominación* (pero pueden muy bien encontrarse otras oposiciones significativas como poder y deber –ver más adelante–).

En tanto verbo transitivo poder es, como ya dijimos, un derivado del latin popular *potere*, que es a su vez una refección del verbo clásico *posse* "ser capaz de", que puede connotar la importancia, la influencia o la eficacia. El presente *poteo* "yo puedo" reemplaza al presente clásico *possum*. Y remonta como forma reconstruida al término I.E. *potis*.

Tambien como substantivo en todas las lenguas de origen latino, *poder* designa la capacidad de hacer, tener la capacidad o la facultad de actuar o de producir una acción sobre las cosas. Una de las capacidades propias del hombre es la de hacer(se) obedecer. Entonces, en el nivel político organizado por –y para– la dominación, poder designa la potencia política, la autoridad[34] del Estado.

Como verbo auxiliar *poder* junto con *deber* forman parte de la categoría linguística de modalidad; "poder" para expresar la posibilidad, "deber" la necesidad (él puede mandar, él debe mandar). Dichos verbos pueden tomar relaciones sintagmáticas (él debe poder mandar) para señalar un alto grado de probabilidad.[35]

Pero lo que nos interesa es separar los diversos contenidos semánticos casi siempre ocultos en el lenguaje cotidiano y que mantienen prácticamente una cierta confusión que dificulta la crítica radical de la *dominación*, es decir confusión que sirve al poder político.

Por ejemplo, es frecuente en la educación de los niños oír decir "tu no puedes hacer tal cosa", cuando el niño tiene todas las capacidades

[33] La neutralidad del término poder es uno de los aspectos que podrían prestarse a discusión, desde mi punto de vista, en el excelente trabajo de A. Bertolo titulado: **Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione.** *Volontà*, N° 2, 1983.

[34] Dejo de lado los contenidos semánticos de **autoridad**, (de *auctoritas* "ser auctor". *Auctor* "hacer crecer". Raiz I.E. *aweg-* "crecer") que interpretada en el dominio politico muestra la capacidad de absorsion de **poder**.

[35] Benveniste, É.: *Problèmes de linguistique générale. 2.* Tel, Gallimard, París, 1974. p. 178 y s.

de hacerlo. En realidad la frase quiere decir" tu no debes hacer tal cosa" en función de una norma o de una protección que generalmente no es explicitada.

El poder se desliza rapidamente de la capacidad activa e *intencional* de "poder hacer" propia al ser humano, a la capacidad inerte –no intencional– que tienen las cosas de producir efectos (la capacidad de calentar propia del fuego, la potencia de un motor), al poder mandar y hacerse obedecer (capacidad, potencia, autoridad, fuerza). Dicho con las palabras de un autor: "*detrás de lo que se etiqueta como poder, ¿cuanto hay de funciones sociales universales (y necesarias) y cuanto de funciones propias de una relación de dominación?*"[36]

Poder y dominación

La dominación implica necesariamente una relación asimétrica, uno (o una parte) domina, el otro (o la otra parte) se somete. Si la relación se institucionaliza nace una jerarquía[37] (ya no hay más una asimetría circunstancial o situacional).

Pero institucionalizar o instituir significa establecer una norma, dar origen, fundar. La institución contiene la regla que los hombres se han dado a sí mismos al fundarla.

Lo mismo que ocurre con la palabra poder, –pero en menor escala porque dominación contiene necesariamente la idea de una superioridad (¿de un *krátos*?) o de un derecho de propiedad sobre las cosas o sobre los hombres–, la extensión conceptual del término *dominación* abarca dos aspectos que "imperativamente"[38] hay que disociar o discriminar.

¿Es la dominación un hecho de naturaleza, natural, perteneciente a la *physis* antes que al *nomos*? En un cierto número de especies la rela-

[36] Bertolo, A.: op. cit., pp. 53-54.

[37] **Hieros** "sagrado" da jer-*arkhia* y hiero-*kratia*, entre otros.

[38] La Antigüedad distingue netamente ***dominum*** (derecho de propiedad) de ***imperium*** (poder de dar órdenes, mandar como amo). *Imperium* viene de otra raíz I.E. que es *per* "procurar" o producir. *Parère, partus* "procurar un hijo al marido"; *pauper* "que produce poco", pobre; *imperare* "forzar a producir".
El poder político en Roma, durante el primer siglo después de J-C., fué atenuando las diferencias entre el imperio como orden político de superioridad y la propiedad sobre el país y las gentes. Imperio y dominación se vuelven casi sinónimos en un orden jurídico de propiedad del Emperador sobre sus súbditos. A partir del Alto Medioevo, con la influencia fundamental del cristianismo, toda participación de abajo, del pueblo, desaparece y el poder desciende de lo alto. (Dios "*panto**krator***", el Papa "mon**arca**", y el Pseudo-Denis inventa la jer**arquía** que abarca los cielos y la tierra.)

ción entre los miembros de un grupo toma la forma de una organización jerárquica en la que un individuo (o algunos) se coloca en posición dominante frente a otros que adoptan una posición (generalmente expresada por la fuga o de manera postural) de subordinación. Si se constituye una escala en la *dominancia*, cada individuo ocupará un *rango social*, que para los subordinados puede acarrear consecuencias graves: los individuos subordinados no se alimentan hasta que no lo haya hecho el dominante y pueden estar excluídos de la reproducción. Este tipo de organización se encuentra entre algunas especies de Invertebrados y entre muchas sociedades de Vertebrados, peces, reptiles, pájaros, mamíferos incluyendo, evidentemente, los primates. Los comportamientos están frecuentemente "ritualizados": es suficiente que el dominante amenace para que el animal subordinado responda de manera complementaria.

Generalmente los fenómenos de *dominancia* son descriptos de una manera antropomórfica, lo que facilita no solamente la atribución de motivaciones *intencionales*[39] a todas las manifestaciones del reino animal, sino que al mismo tiempo abre el terreno semántico a la interpretación inversa, permitiendo atribuir al hombre comportamientos no intencionales del tipo de la causalidad natural.

La reseña de gallinas dominantes en el "orden del picoteo", o machos "déspotas" en una banda de babuinos, es bien conocida, pero ¿es posible atribuir a la gallina la pasión del poder y el gozo retenido frente al sufrimiento y la humillación[40] de la gallina subordinada? ¿Es posible atribuir al babuino dominado la vergüenza de sus cadenas y la sorda revuelta cotidiana que prepara en la sombra la liberación de sus hermanos de infortunio?

La metáfora antropomórfica recubre todas las relaciones de dominación-sumisión, y al hacerlo contamina cualquier situación asimétrica

39 **Intencionalidad**, para decirlo de manera simple, recubre las relaciones de significación, o de sentido, propias a la comunicación humana. Esquemáticamente el término significa que el sujeto tiene una representación de la finalidad de su acción (física o mental) y que esta representación es, a su vez, el motivo de su acción. Por ej. yo puedo decir (o pensar): "Al llegar a casa espero tomar un vaso de agua, tengo sed porque no bebí en todo el día". Pero el lenjuage me autoriza a decir tambien: "El césped de mi jardin espera recibir la lluvia, está sediento por no haber sido regado en toda la jornada". La primera frase expresa una intencionalidad intrínseca, la segunda es metafórica o figurada, *como si* hubiera una intencionalidad en el césped (J.R.Searle).

40 **Humillar** viene del latín eclesiástico y tiene en su origen un sentido postural: "bajar la cabeza o doblar la cerviz" en signo de humildad.

de poder con la significación que tiene en el orden político la relación vincular *mando-obediencia*.

Mandar y obedecer son términos propios del nivel del comportamiento simbólico, intencional, y presuponen un tipo de interacción social no regulada de manera determinista por mecanismos biológicos intraespecíficos. La obediencia no existe sin la capacidad de desobedecer. Dar una orden exige que el, o los que la escuchan estén predispuestos a ejecutarla o acatarla, ya sea por que la consideran justa, o por que consideran legítima la autoridad del mando, o por que están obligados por la fuerza (la fuerza que se ejerce en acto, o por la amenaza, o aún por las modalidades inconscientes de sumisión ya sean tradicionales o caracterológicas). Tanto la legitimación como la crítica del poder son formas políticas de regulación social específicamente humanas. Los hombres son los únicos animales capaces de oponerse al orden establecido y por consiguiente los únicos capaces de elegir entre el sometimiento y la rebelión.

Pero como la acción humana a través de la historia ha construido sociedades jerárquicas, la metáfora se invierte y la relación de dominación-subordinación es vista como formando parte de la "naturaleza humana", y por consiguiente ineluctable. En realidad la *dominación política* es un tipo de estructura de poder de un nivel fundamentalmente diferente de las desigualdades o asimetrías que hemos llamado *dominancia* presentes en las interacciones sociales biológicamente determinadas. La dominación no-política –en las sociedades de homínidos por lo menos a partir de *sapiens sapiens*–, cuando ella existe, se apoya y justifica en los sistemas simbólicos de legitimación (ideológicos) de la dominación política existente, y no la inversa.

Como lo descubrieron los griegos hace dos mil quinientos años el *nomos* es arbitrario, tributario de un relativismo radical.[41] Desde entonces, salvo los largos eclipses productos del peso aplastante de la sacralidad[42], sabemos que podemos decir como 0tanès "*yo no quiero*

41 En el mito protagoriano relatado por Platón, las disposiciones naturales del hombre no bastan para la conservación de la especie y para evitar la desaparición del género humano es necesario la "sagesse politique". Asi, los hombres naturalmente diferentes entre ellos, son llevados al mismo nivel político o normativo, por la distribución uniforme o comun, de las normas de *aidôs* y *dikê*.

42 El pensamiento político cristiano tambien pensó un mundo sin dominación pero lo excluyó del presente enviándolo a los orígenes de la Edad de oro o al fin de los tiempos en el Reino de los cielos. El querer presentificarlo fué la función de múltiples herejías. (Excluyo de este trabajo las concepciones anarquistas milenaristas y me refiero solamente al anarquismo post-iluminista).

mandar ni obedecer", pero sabemos tambien que al hacerlo nos vamos a encontrar con una comunidad política organizada que dispone de poderes de coacción. En última instancia la función de fondo de la filosofía política antigua y moderna ha sido la "justificación de la autorización política de coacción", es decir, la justificación del Estado y de su legitimidad. El anarquismo post-iluminista representa un total abandono del paradigma tradicional de la dominación justa o necesaria al postular un principio de organización social sin dominación política.

El anarquista, como se ha dicho que lo hizo Protágoras en la antigüedad, "*ha osado hacer comparecer las invenciones del derecho frente al tribunal de la razón.*"[43] La crítica anarquista de los sistemas simbólicos de legitimación del poder la suponemos conocida y por lo tanto no la expondremos aquí. Importa tambien que el debate sobre las razones legitimantes de la dominación política y la crítica consecuente no obscurezca el hecho histórico del *poder político* que precede a toda teoría de legitimación.

Esta realidad del poder político en sí, despojada de los oropeles que lo hacen presentable, es generalmente expresada por pensadores autoritarios y conservadores que reconocen una especie de *racionalidad* que es propia al "arte de gobernar" y que podría definirse como una *teoría pura de la acción.*

Así Gabriel Naudé explica en sus *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639)[44] que en última instancia y como lo revela en situaciones extraordinarias la necesidad del "golpe de Estado", las razones de una política y el principio de su justificación se encuentran sólo en el éxito de la acción emprendida. Cualquiera sea la estructura del Estado y la naturaleza del régimen, la acción propiamente política oculta sus razones profundas, *arcana imperii*, piensa Naudé, ya que ella no depende ni del derecho, ni de la moral, ni de la religión, ni de la ideología, sino exclusivamente de la necesidad del Poder, de su existencia.

"*La conciencia vivaz de la significacion del caso excepcional, que domina el derecho natural en el siglo XVII, se desvanece rápidamente en el siglo XVIII, en cuanto un orden relativamente duradero se establece*", escribió Carl Schmitt. Lo que no impide que persista, oculto,

[43] Citado por Untersteiner, M.: op. cit., Tome 1, p.56.

[44] Cf. **Raison d'Etat, maximes d'Etat et coups d'Etat chez Gabriel Naudé**. In **Zarka**, Yves Charles (sous la direction de): *Raison et déraison d'Etat* PUF, París, 1994.

como si fuera un espesor o una concretización de la realidad, esa "marca" –o trazo o representación– que define al poder político, como lo demuestra la situación excepcional; *quidditas* del poder que no es necesariamente ni el uso ni la amenaza de la fuerza. Este autor retoma a través de la idea de *soberanía* la concepción de la racionalidad política fundada en el éxito de la acción, y poco antes del triunfo del nazismo abre su *Théologie Politique* con la frase: "*Es soberano aquel que decide en la situación excepcional.*" A la que sigue su corolario lógico: "*Aún el orden jurídico reposa, como todo orden, sobre una decisión y no sobre una norma.*" Carl Schmitt agrega: "*La existencia del Estado conserva aquí una superioridad indiscutible con respecto a la validez de la norma jurídica. La decisión se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta en sentido lato. En el caso de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación, como se dice.*" (...) "*El caso de excepción revela con la mayor claridad la esencia de la autoridad del Estado. Es allí que la decisión se separa de la norma jurídica, y la autoridad demuestra que para crear el derecho, no hace falta tener razón.*"[45]

Esta liberación, o este desenganche, de la acción política del Poder de toda legitimidad que pueda estar basada en una normatividad ética recuerda la posición de los sofistas que vieron en la realidad política la alternancia del *nomos* y de la *physis*: cuando una situación crítica exige una decisión desgarradora, "*la physis se impone, impetuosa*", y tanto los hombres como los dioses "*obedecen necesariamente a una propensión natural ineluctable que los empuja a dominar los otros cada vez que ellos son los más fuertes*".

Así el reconocimiento de la existencia histórica de la dominación política se superpone y se confunde con la teoría de su necesidad.

Dos formas del problema de la dominación política se perfilan entonces: la dominación es considerada como inaceptable, mala o negativa, pero necesaria en el nivel político para regular los conflictos en una sociedad no transparente. Evidentemente, al ser considerada como necesaria la connotación valorativa se invierte. Proposición tradicional del grado de dominación necesaria o justa. Pero esta idea se mezcla consciente o inconscientemente con otra de tipo antropológico, como ya dijimos, que es la "natura-

[45] Schmitt, Carl: *Théologie politique*. Gallimard, París, 1988. Cap. I (La primera parte de este libro se publicó en Berlin en 1922).

lización" de la dominación, naturalización que incluye en una gama progresiva los fenómenos de dominancia, pasando por los aspectos físicos o psicológicos de la interacción asimétrica, o de la fuerza carismática, hasta integrar la autoridad paterna.

¿Es posible hablar, en sentido estricto, es decir en filosofía política, de "dominación pre-política"? Se ve claramente en este *dominio* semántico cómo la polisemia del término *dominación* obscurece la comprensión y sirve a la persistencia de lo establecido. En otras palabras, la polisemia trabaja a favor de la perpetuación del régimen de dominación política, se convierte en una estrategia de grupo, o clase, dominante.

En un interesante tratado sobre la *justicia política*,[46] donde se discute extensamente la posición anarquista, Otfried Höffe considera que: "*la serie gradual de las formas de dominación comienza con una dominación pre-política, con un orden de superioridad simplemente social que no tiene ningun carácter jurídico y político y que podría llamarse tambien dominación natural.*" (...) "*Una jerarquía social que es más elemental que una relación de propiedad (relación jurídica), y que presenta por consiguiente, en una perspectiva sistemática, un orden de superioridad y de inferioridad, resulta de una jerarquía natural...*". Pertenecen a una "jerarquía natural", por ejemplo, las capacidades diferenciales: la habilidad manual, la fuerza física, el control emocional, la experiencia o el conocimiento, que determinan relaciones asimétricas. Como "*todavía más elemental, es la superioridad de los adultos o de los padres sobre los niños*"[47], una legitimación de la dominación podría –"*y su recusacion minuciosa debería*"– comenzar aquí según nuestro autor. Intentemos la crítica: la primera recusación será que las capacidades diferenciales, habilidad, fuerza, experiencia, etc., pueden crear y crean superioridades situacionales pero no una jerarquía social, ya que esas capacidades están distribuidas de manera aleatoria en la población y no son patrimonio de un rango ni lo crean. En cualquier situación social la coerción que puede resultar de la fuerza, de la astucia, de la habilidad, etc, de un individuo o de un grupo de individuos sobre otro u otros *no es* la dominación política y nadie le

[46] Höffe, Otfried: *La Justice Politique*. PUF, París, 1991.

[47] Ibid., p. 159.

otorga en consecuencia ninguna legitimidad. Salvo que la coerción ejercida esté definida como perteneciente al campo institucional del poder político.

Es más, las "superioridades" situacionales pueden ser libremente buscadas por "buenas razones": como decía Bakunin "cuando se trata de zapatos me remito a la autoridad del zapatero".

Otra es la importancia de la "superioridad natural" adulto / niño, o padres / hijos, por que ella es el terreno donde se juega la educación, o más generalmente la socialización de los seres humanos. En la socialización se articulan las capacidades individuales (el poder hacer) con las formas institucionales del poder político. Y la dominación externa se reproduce a través de las formas inconscientes de sumisión a la autoridad.[48] El nivel simbólico, significativo o intencional recubre la totalidad del comportamiento individual y social; son las "representaciones imaginarias centrales"[49] las que organizan el lugar respectivo de los actores sociales, ellas contienen el principio fundante del "régimen". En un sistema jerárquico, de Estado, la dominación política da su propio sentido a toda relación social asimétrica. Probablemente, tambien, la organización del campo semántico por –y para– la dominación impide o dificulta el desarrollo de vínculos igualitarios. Porque la igualdad, como la libertad, como la dominación, son representaciones del dominio político.

En consecuencia la dominación política no nace de las asimetrías naturales y situacionales. La dominación política las organiza y las administra.

La utilización de la proposición "dominación pre-política" podría hacer pensar en un basamento ecobiológico del que surgen "natural-

[48] Cf. mi artículo **El poder y su reproducción** en este mismo libro. (Original francés: **Le pouvoir et sa reproduction.** In *Le Pouvoir et sa négation*. Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1984.)

[49] Cf. Castoriadis, Cornelius: *L'institution imaginaire de la société*. Seuil, París, 1975. Citaré algunos párrafos: "en el pasaje de lo natural a lo social hay emergencia de otro nivel y de otro modo de ser, y nada es como social-histórico si no es significación, apresado en y referido a un mundo instituído de significaciones."(474) "Veremos más adelante, a propósito de las significaciones imaginarias primeras o centrales, que es perfectamente posible que una significación no tenga esencialmente un referente verdaderamente diferenciable, desde cualquier punto de vista, de la significación misma."(p.464). "La ruptura radical, la alteración que representa la emergencia de lo social-histórico en la naturaleza pre-social, es la posición de la significación y de un mundo de significaciones. La sociedad hace existir un mundo de significaciones y ella misma es con referencia a un tal mundo."(p.481).

mente" las condiciones de la coacción y la estructura del Poder. Más lógico sería hablar de formas no políticas de las relaciones de poder (capacidad de decisión, de influencia, de fuerza, de hacer(se) obedecer), aunque sepamos que esas *asimetrías no políticas* están siempre contaminadas, en el mundo humano socio-histórico, por la significación política que introduce la dominación. Podríamos hablar entonces en el nivel no político "*de un grado cero de la dominación*."

En el esquema que estamos comentando de Otfried Höffe un *primer grado* de la *dominación* se constituye cuando los padres o los adultos extienden su autoridad o su superioridad más allá del tiempo y de las condiciones en las que su función o su ayuda, aún forzando u obligando, es necesaria. Pero en este caso, o bien es una extensión situacional (diríamos "privada" si el término no tuviera una connotación jurídica) no política de las formas de dominación, o bien es una relación institucionalizada con obligaciones recíprocas, como piensa Höffe, y entonces entra en el *segundo grado* de la dominación o *poder político* propiamente dicho.

El poder político o dominación, pensamos nosotros, se constituye con la *institucionalización* de la relación "mando / obediencia" en el seno de un sistema simbólico[50] de legitimación que es al mismo tiempo el principio metafísico de organización jerárquica de la sociedad. Ese principio *(arkhê)* de organización jerárquica[51], al acaparar la definición de "lo político", desarrolla un proceso de autonomización de la instancia política que produce dos efectos: el primero es la ruptura radical entre el nivel político de legitimación del poder (que se convierte en la definición del Estado[52]) y la sociedad civil[53]; el segundo es el de colo-

[50] *Sistema simbólico* quiere decir aquí lo mismo que *realidad social integrada en un sistema de sentido* o de significación, equiparable a sistema signitivo y a sistema intencional. *Cultura* en sentido antropológico sería un término próximo. *Sistema simbólico de legitimación* es la figura conceptual de *las representaciones imaginarias centrales* que organizan el campo semántico de la dominación.

[51] Cf. Colombo, Eduardo: **El Estado como paradigma del poder** en este mismo volumen. (Original francés: **L'Etat comme paradigme du pouvoir**. In, *L'Etat et l'anarchie*. Atelier de création libertaire, Lyon, 1985.)

[52] La definición hobbesiana de Leviatan es real en el sentido en que es generadora o creadora del Estado. El Estado es una construcción que explica y justifica el hecho social-histórico que es el poder político. Cf. ibid., pp. 36-37.

[53] Cf. Proudhon, Pierre-Joseph: *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Garnier, París, 1858. Cito: "Dans l'ordre naturel le pouvoir naît de la société, il est la résultante de toutes les forces particulières groupées par le travail, la défense et la Justice. D'après la conception

car toda relación asimétrica (capacidades diferenciales) de la sociedad global bajo la determinación de una *obligación política* o *deber de obediencia*. Es decir, la transformación de toda relación asimétrica, tanto en el nivel formal como en el nivel inconsciente, en una relación de dominante a dominado.

Segun Höffe la dominación política –el segundo grado de la dominación– "*comienza allí donde los órdenes de superioridad se presentan en el marco de un régimen jurídico y político*", y agrega un *tercer grado* de dominación "post-política" (sic) que sería la personalización del poder *–despotikê arkhê–* como en la tiranía.

En este modelo gradual de la dominación, que va de la autoridad natural al despotismo, el anarquismo será presentado en relación con una crítica regrediente en los grados definidos por el modelo, lo que lleva "naturalmente" a una aporía.[54]

El modelo propone "*la anarquía o la ausencia de dominación como una disminución progresiva de la dominación que se realiza –desde un punto de vista sistemático y no histórico– en tres grados.*" Sobre el *tercer grado* no hay problema, desde el siglo VI antes de J-C. hasta nuestros días la mayor parte de la teoría política y jurídica ha criticado el despotismo, la tiranía y la dictadura. Tambien se puede considerar en la misma linea una tendencia histórica en la sociedad secular a ver el Estado "de derecho" como deseablemente pobre en dominación, dentro del marco, *bien entendu*, de su prerrogativa de ejercer una coacción legítima. "*Pero esta sociedad, en lo esencial, sigue ligada al ideal pre-anarquista de un poder de coerción justo*", de un grado de dominación legítimo.

El cambio de paradigma que introduce el anarquismo, "*la provocación que le es propia en la perspectiva de la justicia política, comienza recién con*" la *crítica* del *segundo grado* de la dominación o dominación política en sentido estricto. El anarquismo postulará entonces la

empirique suggérée par l'aliénation du pouvoir, c'est la société au contraire qui naît de lui; il est le générateur, le créateur, l'auteur; il est supérieur à elle..." Tomo primero, p. 491.("En el orden natural el poder nace de la sociedad, él es la resultante de todas las fuerzas particulares agrupadas por el trabajo, la defensa y la Justicia. Según la concepción empírica sugerida por la alienación del poder, es la sociedad por el contrario que nace de él; él es el generador, el creador, el autor; él es superior a ella...").

[54] Utilizamos **aporía** en su sentido fuerte (y no en la forma que le dió Aristóteles) de dificultad lógica de la que no se puede salir, o problema insoluble. (Lalande)

abolición de toda dominación política. Lo que es coherente con el *corpus* teórico del anarquismo. Pero, al definir al anarquismo solo negativamente en tanto ausencia de dominación, el esquema se desliza rápidamente hacia contradicciones infranqueables. Así el anarquismo suprimiría tambien el *primer grado* "pre-político" de la dominación, lo que tambien es lógico si, como dijimos nosotros, toda asimetría de poder institucionalizada –más allá del tiempo y de las condiciones de su necesidad social– entra en el nivel de la dominación política. Lo que deja de ser aceptable es la continuación de la reflexión al pretender que un *anarquismo radical* debe rechazar "*toda coacción social, y no solamente su forma jurídica y política.*"[55] Ya que se entiende aquí por "coacción social" toda *obligación* de ayuda, de reciprocidad o de convención. El anarquismo significaría la desaparición de toda norma, sería una anomia[56], porque toda norma obliga. El libre pacto exige atenerse a lo pactado. El contrato se cumple, la palabra dada se respeta. Una regla se sigue o no es más una regla. Para los anarquistas tambien. Y para los anarquistas más que para nadie. Anarquía y anomia son términos antinómicos.

Evidente, dirá todo aquel que se coloque en la perspectiva tradicional de la continuidad gradual de lo natural, lo social y lo político. *Ergo*, el anarquismo se halla en plena contradicción consigo mismo. Encerrado en la contradicción, más de un anarquista, por rebelde, o por el agradable gusto de la provocación, dirá: "Nada me obliga, ningún vínculo me ata. Yo estoy contra toda institución, contra toda norma."[57]

No, decimos nosotros, la contradicción no es interna al anarquismo, es un producto de los términos en los que el problema está tratado.

[55] Los párrafos citados de *La Justice Politique* de O. Höffe se encuentran entre las pp. 147 y 165.

[56] El término **anomia** lo utilizamos aquí en el sentido lato de ausencia de normas. Forjado en la época moderna por Jean-Marie Guyau en su *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1884), **anomia moral** u **anomia religiosa** (en *L'irréligion de l'avenir*, 1887) tienen un sentido positivo referidos a un futuro en el que no habrá una ley universal o dogmática. Durkheim lo retoma negativamente y se generaliza en sociología depués de Parsons y sobre todo Merton que presenta la **anomia** como resultado de la contradicción entre las metas culturales y los medios legítimos o aceptables de llegar a ellas.

[57] Esta respuesta es romántica y subjetiva, digna de ser discutida a nivel de la filosofia individualista, pero exterior a la dimensión socio-política que hemos elegido.

La institución y la obligacion social

En los últimos años del siglo pasado Malatesta defendía la organización y "la sociedad" contra los anti-organizadores (no confundir con los individualistas) preguntándose cómo una cosa tan evidente como la necesidad de la organización ha podido negarse. El fenómeno tiene su explicación en la función específica del movimiento anarquista de oposición total a la sociedad actual. El movimiento anarquista, pensaba Malatesta, comenzó como reacción contra el espíritu de autoridad dominante, "*era natural, por consiguiente, que muchos anarquistas estuviesen como hipnotizados por esta lucha contra la autoridad y que, creyendo, por la influencia de la educación autoritaria recibida, que la autoridad es el alma de la organización social, para combatir aquella combatiesen y negasen ésta. Y la sugestión llegó al punto de producir cosas verdaderamente increíbles. Se combatió toda especie de cooperación y de acuerdo, considerando que la asociación era la antítesis de la anarquía; se sostuvo, que sin acuerdos, sin obligaciones recíprocas, haciendo cada cual lo que le pasara por la cabeza, sin informarse siquiera de lo que hacía el otro, todo se habría armonizado espontáneamente; que anarquía significa que cada hombre debe bastarse a sí mismo...sin intercambio y sin trabajo asociado.*" (...). Por el contrario: "*Anarquía significa* ***sociedad organizada sin autoridad****, entendiéndose por autoridad la facultad de imponer la propia voluntad... Según nosotros, la autoridad no solo* ***no*** *es necesaria a la organización social, sino que, lejos de beneficiarla, vive sobre ella como parásita... Lo creemos así y por eso somos anarquistas, pues si creyesemos que no puede haber organización sin autoridad, seríamos autoritarios, porque preferiríamos aún la autoridad que obstruye y ensombrece la vida, a la desorganización que la hace imposible.*"[58]

Bakunin ya había definido la libertad como un resultado de la asociación humana. Toda libertad, que no sea un privilegio, requiere, necesita, la igualdad. Pero una vez la igualdad bien establecida ¿no habrá más ninguna diferencia entre las capacidades y los grados de energía de los diferentes individuos? Al contrario responde Bakunin, la diversidad es una gran riqueza de la humanidad como bien observó Feuer-

[58] Articulo **L'organizzazione**, en *L'Agitazione*, de Ancona, 4 de junio de 1897. (Citado por Luigi Fabbri in *Malatesta*. Ed. Americalee, Buenos Aires, 1945. pp. 313-314.

bach. "*Gracias a ella, la humanidad es un todo colectivo en el cual cada uno completa a los otros y necesita de los otros; de modo que esta diversidad infinita de los individuos humanos es la causa misma, la base principal de su solidaridad, un argumento todopoderoso en favor de la igualdad.*"[59]

Pero en la sociedad es necesario distinguir claramente las"leyes naturales" a las que todos obedecemos involuntaria y fatalmente, "*de las leyes autoritarias, arbitrarias, políticas, religiosas, criminales y civiles, que las clases privilegiadas han establecido en la historia.*" Así como las primeras son las premisas de la interacción social, las segundas exigen de cada uno la rebelión y la independencia "*tan absoluta como sea posible con respecto a todas las pretensiones de mando, con respecto a todas las voluntades humanas, tanto colectivas como individuales que quisieran imponerle, no su influencia natural, sino su ley.*

En cuanto a la influencia natural que los hombres ejercen unos sobre otros es aún una de esas condiciones de la vida social contra la cual la rebelión sería tan inutil como imposible. Esta influencia es la base misma, material, intelectual y moral de la humana solidaridad."[60]

En páginas inspiradas, miles de veces reproducidas, a las que Reclus dió el nombre de *Dios y el Estado*, y que se encuentran en el seno de un texto mucho menos conocido[61], Bakunin escribió: "*No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros... Es al contrario la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad*", porque en la concepción materialista, la libertad "*no puede ser realizada más que por la sociedad y solo en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos.*"[62]

Tres momentos son distinguibles en el desenvolvimiento de la libertad. El primero, eminentemente positivo, es la creación histórica y colectiva de la posibilidad de ser libre y de pensar la libertad. Los otros dos son la consecuencia de la rebelión. La rebelión contra el fantasma divino y contra el Estado es en cierta medida la más fácil porque la

[59] *L'Egalité*, de Genève, 1869. In: **Bakounine**, *Le socialisme libertaire*. Ed. Denoël, París, 1973. (Textes établis par Fernand Rude). p. 127.

[60] Ibid., p. 133.

[61] **L'empire knouto-germanique et la révolution sociale -1870 / 1871-.** *Oeuvres Complètes de Bakounine*. Ed. du Champ Libre, París, 1982. Vol. VIII.

[62] Ibid., p. 173.

dignidad del hombre, su humanidad, se siente oprimida y negada frente a una institución que se presenta como violentamente imperativa y exterior, como la voluntad del amo.

"*Aquí, sin embargo es preciso entenderse bien, y para entenderse hay que comenzar por establecer una distinción bien precisa entre la autoridad oficial y por consiguiente tiránica de la sociedad organizada en Estado, y la influencia y la acción naturales de la sociedad no oficial, sino natural sobre cada uno de sus miembros.*"[63]

La rebelión contra la influencia natural de la sociedad, –tercer momento de la libertad–, va más lejos que la libertad política, se inscribe en el relativismo radical del *nomos* y constituye el contenido mismo de la aventura humana. Es un elemento necesario de la institución imaginaria de la sociedad.

La revuelta contra las influencias recíprocas de los unos sobre los otros es "tan inútil como imposible", no así la rebelión contra la influencia natural de la sociedad que se vuelve en determinadas condiciones tan necesaria como inevitable, de la misma manera que la rebelión contra el Estado.

Este tercer momento de la libertad, el más dificil para el individuo, se articula con el primero ya que la creación histórica y colectiva de la libertad requiere la rebelión contra *lo que es* –lo establecido– para que advenga *lo posible* –lo que no es todavía–.[64]

"*La tiranía social, a menudo aplastante y funesta, no presenta ese carácter de violencia imperativa, de despotismo legalizado y formal que distingue la autoridad del Estado. No se impone como una ley a la que todo individuo está forzado a someterse bajo pena de incurrir en un castigo jurídico. Su acción es más suave, más insinuante, más imperceptible, pero mucho mas poderosa que la de la autoridad del Estado. Domina a los hombres por los hábitos, por las costumbres, por la masa de los sentimientos y de los prejuicios... Envuelve al hombre desde su nacimiento, lo traspasa, lo penetra, (...) de suerte que cada uno*

[63] Ibid., p. 174.

[64] El momento de la rebelión Bakunin lo caracteriza como **negativo**. Seguramente en relación con una vieja idea de la izquierda hegeliana que Bakunin desarrolla en un artículo de 1842 (*La réaction en Allemagne*) otorgando una preponderancia fundamental a lo negativo. Como dice Jean Barrué, para Bakunin "lo racional que, solo, lleva en sí el elemento negativo, creará lo real." Este es el sentido de la frase tantas veces citada y tan mal comprendida: "La voluptuosidad de destruir es al mismo tiempo una voluptuosidad creadora", con la que termina dicho artículo.

no es en cierto modo más que el cómplice contra sí mismo".[65] Rebelarse contra la influencia de la sociedad exige rebelarse, al menos en parte, contra sí mismo, por esto es el momento más dificil de la libertad.

Bakunin retoma la vieja y necesaria distinción de la sofística griega que recordamos al comienzo de este artículo, entre la *physis* y el *nomos*, entre lo que es "por naturaleza" y lo que es "instituído por los hombres". Pero introduce tambien una nueva y subtil distinción: la sociedad *instituída* por los hombres, dependiente del *nomos* arbitrario, abierta a la crítica y a la rebelión, trabajada por la posibilidad de decir no a la ley, de criticarla y combatirla, funciona al menos en parte, para los individuos que la componen, *como si* fuera una nueva *physis*.

Podemos decir que una sociedad existe en cualquier lugar donde los seres humanos interactuan entre sí, o lo que es lo mismo, "se encuentran en reciprocidad de acción y constituyen una unidad permanente", o que perdura en el tiempo. Los individuos y las generaciones desaparecen y se suceden constantemente, no obstante la sociedad mantiene su identidad aunque sufra profundos cambios. En dos instantes vecinos hay siempre una pequeña parte que se va, otra pequeña parte que entra. Nunca se puede decir, salvo de manera arbitraria o convencional, cuándo comienza o termina una generación. "*La partida de los elementos viejos y la entrada de los nuevos se operan tan progresivamente que el grupo parece ser un ser único, como lo es un organismo en medio del fluir incesante de sus átomos.*"[66]

Dos problemas surgen inmediatamente que tienen importantes consecuencias políticas. Uno es: ¿qué tratamiento debemos dar a una entidad colectiva? El otro es la naturaleza del vínculo social.

Estamos habituados a ver *la sociedad* de manera holista, lo que es perfectamente legítimo. Si decimos que "la sociedad abierta tiene sus enemigos", o que "el pueblo es manso", el sujeto gramatical de la frase es un singular, pero la sociedad y el pueblo hacen referencia a un sujeto colectivo. Esta transformación de una pluralidad de elementos en una unidad singular (viejo problema del nominalismo medieval) nos lleva primero a atribuir a la pluralidad lo que es predicado del sujeto singular, por ejemplo la "mansedumbre", aunque sepamos bien que no todos los individuos del pueblo son mansos, y en segundo lugar a construir una unidad que parece reclamar una realidad propia distinta de la de sus componentes. Como *Leviatan* o la *Voluntad General* o la *Nación*. Tal entidad aspira a ser reconocida como un individuo de orden superior. Así tenemos dos formas: un sujeto colectivo y una pluralidad de sujetos, ¿se refieren ambas a lo mismo, tienen el mismo referente? En principio si, y sin embargo no es seguro que sean equiparables en sus consecuencias, como lo muestra "*el problema político de saber quién es rsponsable, en última instancia, de la obra colectiva que es la vida común, la existencia social y política.*" Un agente de orden superior es introducido en la acción social que insidiosamente se substituye a la acción social colectiva. La reacción no es la misma si el grupo de actores sociales es presentado como una realidad a la escala de cada uno "*(la gente, los militantes) o como una realidad susceptible de ser personalizada por su propia cuenta (el Pueblo, el Partido). La gente y los militantes son solamente muchos individuos como cada uno de nosotros, con las mismas debilidades, pero el Pueblo y el Partido* (o el Estado) *parecen gozar de una realidad y de una autoridad superior (ubicuidad, longevidad, memoria, sabiduría).*"[67]

El segundo problema –la naturaleza del vínculo social– es más complejo aún y, evidentemente, no tratamos de dar en este artículo una solución global; señalaremos solamente lo que importa para nuestro análisis.

¿Que es lo que ata, lo que mantiene en conjunto una pluralidad de individuos, que en su inmensa mayoría no han entrado jamás en contacto, no han intercambiado nada, ni nada deseado en común? Pluralidad de individuos que en cada instante contiene no solamente a los vivientes, sino tambien a los muertos –el pasado que no es más ya– y a los que no han nacido aún –el futuro que no es todavía–.[68]

El *vínculo social* que liga a los hombres entre sí es el producto del mismo acto social del que nace la significación o la intencionalidad.

[65] Bakounine: *Oeuvres Complètes*. Vol. VIII, p. 174.

[66] Simmel, Georg: **Comment les formes sociales se maintiennent**. In *Sociologie et épistémologie*. PUF, París, 1981. p. 177.

[67] Cf. Descombes, Vincent: *Les institutions du sens*. Ed. de Minuit, París, 1996. pp. 122-127. Se trata de una obra filosófica mucho más elaborada que lo que nosotros insinuamos aquí, pero estos fragmentos nos bastan dentro de los límites de este artículo.

[68] Situación propia del orden simbólico que introduce la ruptura del presente absoluto de la naturaleza con la distinción del pasado y el futuro.

Los hombres dan, o se dan, o instituyen, una significación, un sentido a su comportamiento. La acción humana deja de ser un hecho bruto, natural, para adquirir una finalidad intercomunicable. Los homínidos advienen a la humanidad al inventar, y darse a sí mismos, un código, un símbolo o un signo significante, una regla, una norma.

El contexto en el que una acción humana tiene sentido es un contexto institucional. Una institución determina el uso y la transmisión de *la regla* de generación en generación. Las representaciones colectivas en general y las "representaciones imaginarias centrales" en particular, contienen el carácter normativo de las reglas. Los hombres siguen una regla, una norma, una convención, por que si no la siguiesen no existiría ni una regla, ni una norma, ni una convención. Si la institución imaginaria de la sociedad reposa sobre la relatividad del *nomos*, eso significa que la ley puede ser discutida, cambiada, anulada, pero que al mismo tiempo es la creación de la regla o de la norma, la que funda la sociedad humana. La existencia del *nomos* y el vínculo social son una misma cosa.

La comunicación verbal, la utilización de un sistema de signos, la intencionalidad, la organización de un orden simbólico o cultural, presuponen la regla, la convención. Pero la convención no es el resultado de un pacto[69] ocurrido en un momento dado entre *partenaires* conscientes, es mas bien el modo de ser del orden de la intencionalidad o de la significación.

Una regla que nadie sigue no es una regla; una norma que nadie cumple es un "voeux de l'esprit", no es una norma que *ligue* a los actores sociales. Una obligación es una regla a respetar. La *obligación social* es la resultante de la pertenencia a una red de significaciones comunes que pueden formar parte de instituciones creadas para la libertad del hombre o para su esclavitud. Haber roto el vínculo tradicional con un legislador exterior, con la heteronomía, haber podido pensar lo arbitrario del *nomos,* son los primeros pasos en la "apropiación colectiva del principio instituyente" de lo social, los primeros balbuceos

[69] Hobbes distingue en *De Cive* el contrato y el pacto. Un **contrato** es "la acción de dos, o más personas que transijen mutuamente en cuanto a sus derechos". (...) El **pacto** significa una promesa para el futuro y exige una confianza recíproca. El contrato es una transacción que puede efectuarse en "l'état de nature", pero los pactos que se hacen en un contrato requieren la "sociedad civil en la que hay personas que puedan obligar a los refractarios." Ed. Sirey, París, 1981. pp. 95-96.

en el momento positivo histórico y social del desenvolvimiento de la libertad, como dijo Bakunin.

Nuestra definición de la obligación social se mantiene por ciertos aspectos en un sistema de prestaciones recíprocas, en la estructura del don y de la deuda. Para ilustrar ese sistema de relaciones las justificaciones arcaicas de la obligacion apelaban a la distribución igual para todos los hombres del sentido de la justicia y del sentimiento de respeto y discreción hacia los otros; apelaban tambien, al "espíritu" o a un "algo" contenido en la cosa intercambiada o dada.[70] En realidad toda esas explicaciones y las explicaciones posteriores religiosas y políticas del vínculo social expresan el contenido de las representaciones colectivas con que los hombres justifican los *nomoi* existentes, las reglas que siguen, y las razones por las que la siguen. Aunque las razones por lo general no sean explícitas y deban ser descifradas.

Para Hobbes las *obligaciones*, en el sentido de vínculo social, son una ley de la naturaleza. Siendo la primera ley la de *"la recta razón con respecto a las cosas que debemos hacer"*, la segunda es la fidelidad al contrato: *"hay que mantener las convenciones que se han hecho y cumplir con la palabra empeñada."*[71] Pero las leyes de la naturaleza obligan solamente *in foro interno* y no son otra cosa que una ley moral, por esto, en el fondo, una *lex naturalis* no es verdaderamente una ley, ya que la ley *"si se la define exactamente, es el discurso de una persona, que con autoridad legítima ordena a los otros el hacer o no hacer algo."*[72] Si reconocemos que estamos siempre en el dominio del *nomos* y no de la *physis*, dos formas institucionales se distinguen en las que la obligación social (como vínculo que establece una regla o convención) tiene características opuestas: *"ya que el pacto es una promesa; y la ley es una orden; en un pacto se dice, yo haré; en una ley se ordena hacer". (...) "El contrato obliga por sí*

[70] Ver *dikê* y *aidôs* en el mito de Protágoras que ya citamos. "L'épée d'Hector" en **Gernet**, Louis: *Droit et institutions en Grèce antique*. Flammarion, París, 1982. p. 35. La crítica de la interpretación de Levi-Strauss del *Essai sur le don*, en *Les institutions du sens* (op. cit.) de Vincent Descombes.

[71] *De Cive*. p. 103. En el *Léviathan*, chap. XV. Ed. Sirey, París, 1971. p. 143., es la tercera ley de la naturaleza: "que les hommes s'acquittent de leurs conventions, une fois qu'ils les ont passées." (Versión española: *Leviatan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1940: "que los hombres cumplan los pactos que han celebrado", p. 118).

[72] *De Cive*, p. 122.

mismo, pero la ley no obliga más que en virtud del pacto general de rendir obediencia."[73]

El carácter normativo de las reglas será totalmente distinto en una sociedad abierta a la autonomía del sujeto de la acción[74] y en una sociedad despótica.

Poder político y deber de obediencia

Surge en nuestro camino un hecho histórico insoslayable que exige ahora un planteo claro. Dijimos que el *poder político* o dominación precede a todo intento de legitimación y oculta en el arcano sus razones profundas.

El apotegma hobbesiano lo revela: "*Los pactos que no descansan en la espada, no son más que palabras*". Una disparidad manifiesta separa las palabras y la espada. ¿Qué ocurre entonces con la Justicia? Pascal nos lo dice: "*ne pouvant faire qu'il soit force obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force; ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force*".[75]

¿Y qué ocurre entonces con la libertad? La libertad, "*bien tan grande y tan querido! que no bien perdida ocurren todos los males y que, sin ella, todos los otros bienes, corruptos por la servidumbre, pierden totalmente su gusto y su sabor.*" Los hombres viven como si ni siquiera la deseasen, porque ¿qué otro poder tiene el amo sino el de "*los medios que le dáis para que os destruya*"? ¿De donde viene este hábito de la obediencia, "*esta obstinada voluntad de servir*"? Nacidos en la dependencia "*no pensando tener otros derechos ni otros bienes que los encontrados al entrar en la vida, consideran como un estado de naturaleza, el estado que estaba allí a su nacimiento.*" La libertad se eclipsa detrás de la servidumbre voluntaria. La Boétie nos recuerda que la rebelión es posible.[76]

[73] Ibid., p. 253. Nosotros hemos utilizado el termino **obligación** en su sentido etimológico de origen latino: *ligare, -atus* "ligar", ligamen. En el mismo sentido aparece bajo la pluma de Hobbes, en el texto inglés "to bind".

[74] Hablamos del sujeto de la acción y no del individuo por razones que exponemos más adelante.

[75] Pascal, Blaise: *Pensées.* V-La justice et la raison des effets. ("no pudiendo hacer que sea fuerte obedecer a la justicia, se hizo que sea justo obedecer a la fuerza; no pudiendo fortificar la justicia, se justificó la fuerza". La frase continúa justificando la unión de la fuerza y la justicia.) Ed. Bonnot, París, 1982. p. 126.

[76] La Boétie, Etienne de: *Le discours de la servitude volontaire.* Payot, París, 1976.

El poder político comporta, en todas sus formas históricas, la institucionalización de una división de la sociedad en dominantes y dominados. División que al mismo tiempo autonomiza y separa el Poder de la sociedad. Alienación del poder que hace creer que la sociedad nace de él.[77]

Al definir la comunidad política Max Weber afirma que "*la sociedad política se halla específicamente capacitada para confiscar en su favor todos los contenidos posibles de la acción social*".[78] Además su "*acción comunitaria supone, por lo menos normalmente, la presión destinada a amenazar y aniquilar la vida y la libertad de movimientos tanto de los extranjeros como de los partícipes. Es la seriedad de la muerte la que aquí se introduce con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad. Tal circunstancia da a la comunidad política su* ***pathos*** *específico.*"[79]

Ahora bien, esta capacidad (poder) de confiscar en su favor todos los contenidos de la acción social no es solo una capacidad del poder político constituido como tal, es tambien el "origen" mismo del Poder.

Nosotros pensamos que los contenidos de la acción social y las representaciones colectivas, en cualquier momento de la historia, no tienen en general un origen único y asignable, sino que una variedad de elementos confluyen en un momemento dado para significar o dar sentido *après-coup* al devenir incesante y conflictivo de las acciones humanas. Pero son esos momentos de significación que organizan las representaciones del mundo, crean las normas, instituyen la sociedad, construyen la relidad.

Desde el punto de vista analítico y conceptual dos grandes movimientos están en el origen del poder político. Uno de ellos podría ser llamado la *desposesión inaugural*. El hombre desnudo, neoantropoide todavía inseguro sobre sus pies, que acaba de aprender a controlar el fuego y ha creado un sistema de signos verbales de reconocimiento, ha comenzado a fabricar instrumentos en función de una acción imaginada en el futuro. Su margen de maniobra se ha acrecentado enormemen-

[77] "Lo que se designa aquí, es ese momento histórico del nacimiento de la Historia, esta ruptura fatal que no debería haberse producido jamás, este acontecimiento irracional que nosotros los modernos llamamos de manera similar el nacimiento del Estado." Escribe Pierre **Clastres** comentando el *Contr'Un*. In ibid., p. 231

[78] Weber, Max: *Economía y sociedad. II.* Fondo de cultura económica, Mexico, 1944. p. 661.

[79] Ibid., p. 662.

te en la medida en que las adquisiciones individuales se acumulan en un sistema de memorización simbólica exterior a los mecanismos biológicos de la herencia genética.[80] Las normas construidas se multiplican, las instituciones humanas se afirman y aumentan en complejidad. Creadores de su propio universo material, los hombres lo fueron y lo son porque pudieron pensarlo. Pero al pensarlo se encontraron frente a fuerzas incontroladas y a misterios insondables que tambien parecían exigir una explicación. Y la explicación religiosa y sacral fue el producto de una negación y de una desposesión. Negación de la capacidad instituyente del colectivo humano y autodesposesion de esa capacida en favor de un legislador externo. La sociedad funda su ley –su *nomos*– al exterior de sí misma (heteronomía). El sistema resultante inaugura una anterioridad radical del principio de todo orden, un tiempo primordial donde la ley fué dictada de una vez y para siempre. El ritual la actualizará periódicamente en un presente, perpetua reproducción del pasado.

"*La religión al estado puro,* – citamos a Marcel Gauchet –, *se concentra en esta división de los tiempos que coloca el presente en una dependencia absoluta con respecto al pasado mítico, y que garantiza la fidelidad inmutable del conjunto de las actividades humanas a su verdad inaugural, al mismo tiempo que marca la desposesión inapelable de los actores humanos con respecto a lo que confiere materialidad y sentido a los hechos y los gestos de su existencia.*"[81]

Aparentemente, tal vez por una sombría y ambivalente inconsciencia de su autodesposesión, las primeras sociedades de cazadores-recolectores nómades lucharon contra las consecuencias negativas de la división entre humanos y seres superiores, división que corría el riesgo de insinuarse en el interior de su propia comunidad. En numerosos grupos de cazadores-recolectores, en Nueva Guinea, en Australia, en América del Norte, existe la prohibición para el cazador de consumir su propia caza. Así "*esas costumbres del reparto indican que el productor no tiene derechos sobre el producto de su trabajo: está desposeido de su bien en beneficio de los otros lo que es una manera ostensible de afirmar que es el conjunto de la comunidad y no el individuo que es a priori sujeto de derecho.*"[82] Costumbres que representan el carácter igualitario de esas sociedades. [83]

80 Leroi-Gourhan, André: **Technique et société chez l'animal et chez l'homme**. In, *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire*. Fayard, París, 1983.

81 Gauchet, Marcel: *Le désenchantement du monde*. Gallimard, París, 1985. p.15.

Pero la desposesión del productor cambia de signo cuando se hace en provecho de una minoría social privilegiada. Tambien cuando los que son encargados de la distribución constituyen "*le sommet d'une chefferie*" (la cúspide de los que mandan). Se encuentra aquí el segundo movimiento, o segunda ruptura, que instaura la profunda división social que implica el poder político.

En realidad este segundo movimiento no es solo la expropiación del productor, o la apropiación por parte de una minoría del producto colectivo, es en un sentido neto y cabal, la *confiscación*[84] del "principio instituyente" en provecho de la *élite de poder* que se constituye por medio de esa confiscación.

Hemos llamado *principio instituyente* (o simbólico-instituyente) a la capacidad global del colectivo humano de crear sus propias reglas, –las "obligaciones" mutuas entre los actores sociales–. Su exclusión de la práctica comunitaria dará al grupo social que lo acapara el poder (o capacidad) de dictar la ley, de imponer su legitimidad, de mandar, de dominar. La *dominación* política apoyará sus razones en la primera desposesión y en connivencia con el más allá sacralizará la acción de la instancia política así creada y separada de la sociedad. La dominación política institucionalizada, el Estado en el sentido genérico y común del término, impondrá la relación mando-obediencia a la totalidad del tejido social y, subjetivizando el poder, hará de los sujetos de un soberano seres dóciles a la voz del amo, espectadores prontos a

82 Testart, Alain: *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalites*. Société d'ethnographie, París, 1982. p.211.

83 "... no hay porqué pensar la antigua sociedad de cazadores-recolectores como un paraíso perdido donde todo es ideal: la redistribución comporta algunos aspectos de desigualdad, algunos privilegios morales y materiales, los de los hombres con respecto a las mujeres o de los viejos con respecto a los jóvenes. Resumiendo, la desposesión del productor es un fenómeno eminentemente contradictorio e inestable: probablemente presente desde las sociedades paleolíticas, se presta con facilidad a una manipulación destinada a consolidar desigualdades incipientes, llevando así a un cambio total de su significación." Ibid., p. 212.
Sobre el importante antecedente de la división jerárquica hombre/ mujer ver mi texto: ***El cuerpo, la norma y la efracción***. Y el anexo: ***Una retórica de la imagen en el paleolítico superior***. Publicados en: *Revista de Psicoanálisis* (Asociación Psicoanalitica Argentina). Internacional N° 4, Buenos Aires,1995.

84 **Confiscar** está utilizado en su sentido general de quitar alguna cosa a alguien. Quitar en provecho propio. Acaparar.

responder con la obediencia a la orden de mando. Con el tiempo, al sucederse las generaciones, el hábito, como escribió con tristeza La Boétie, "*logra hacernos tragar, sin repugnancia, el amargo veneno de la servidumbre.*"[85]

La confiscación de la capacidad colectiva de instituir la sociedad, va a transformar dicha capacidad en el poder que detenta una minoría de dictar a los otros la ley.

Este poder de la minoría de dictar la ley a la sociedad global, esta capacidad de decisión de una *élite,* capacidad que le otorga el hecho histórico de encontrarse en el lugar del poder institucionalizado, es lo que hemos llamado la *quidditas*[86] del poder político, el *arcana imperii*, que revelan las situaciones extraordinarias de su ejercicio (los golpes de Estado, la conspiración triunfante, o aún las revoluciones populares –poder instituyente si lo hay–) cuando una nueva minoría llega al poder y lo guarda para sí. Como pensaba Walter Benjamin: "*el que domina es siempre el heredero de todos los vencedores*."[87]

El hecho histórico del poder político define un lugar institucionalizado como la sede de dicho poder, pero tal lugar es una ficción, un *locus* virtual, una figura metafísica. "*El Estado es una idea...solo existe porque es pensado.*" Su construcción como representación imaginaria central organiza y justifica la existencia social de la dominación política.[88] El gobierno y los aparatos de Estado son otra cosa, una multitud afanosa los encarna en todos los niveles de su jerarquía.

Del lado del poder la formulación imaginada de una persona singular es de particular importancia ya que crea una unidad "que parece reclamar una realidad propia, distinta de la de sus componentes". Un sujeto colectivo de orden superior se introduce en la acción social y supuestamente es él el que tiene la espada. Pero ese "sujeto colectivo", esa persona singular y ficticia, tiene que ser *representada* por un *re-*

[85] Op. cit., p.190.

[86] **Quidditas** del latín escolástico que significa o designa "lo que hace que algo sea lo que es". Lo utilizamos para evitar las connotaciones filosóficas del término de esencia.

[87] **Thèses sur la philosophie de l'histoire.** Y agrega: "Todos aquellos que hasta ahora han salido victoriosos participan en este cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos de hoy. A este cortejo triunfal, como ha sido siempre la costumbre, pertenece tambien el botín." In Walter Benjamin: *Essais 2*. 1935-1940. Denoël/Gonthier, París, 1983, p. 199.

[88] Ver mi trabajo: **L'Etat comme paradigme du pouvoir**. Op. cit., pp. 36-37-38. [Versión castellana en este mismo libro, pp. 72-73-74].

presentante (o varios) de los dioses (o de Dios como en la monarquía de derecho divino), del pueblo, o de la oligarquía.

El Estado moderno, heredero en gran medida del mito hobbesiano y de las teorías del contrato social, es ese sujeto colectivo que en las palabras del mismo Hobbes contiene "algo más que consentimiento o concordia", que representa la voluntad y fortaleza de todos *reducida a una sola voluntad* "que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común."[89]

Hobbes era un nominalista y no confunde el singular, la persona real, con la ficción del sujeto colectivo. En el *De Cive* leemos que cuando "*la multitud ha hecho algo, hay que entenderlo como si esto hubiera sido hecho por cada uno de los que componen esta multitud.*" Y cada uno de los que la componen tiene su propia voluntad. Solamente cuando los miembros de esta multitud acuerdan por mutuo consentimiento que la voluntad de un hombre particular o de la mayoría, sea considerada "*como la voluntad de todos en general, entonces la multitud se vuelve una única persona, que tiene su voluntad propia, que puede disponer de sus acciones, tales como: comandar, hacer leyes, ... etc.*"

La existencia del Sujeto colectivo es necesaria para legitimar el mando, por que "*cuando decimos que una multitud, grande o pequeña, ha hecho algo sin la voluntad del hombre, o de la asamblea que tiene el mando, el pueblo que se ha tomado esta licencia no es la persona pública que todo lo puede de una autoridad soberana; esta acción no debe ser atribuída al cuerpo de la ciudad, no procede de una voluntad única; sino de la conspiración y del desenfreno de algunos sediciosos.*" De ahí la radical diferencia que postula Hobbes entre la multitud que se llama el pueblo, que se gobierna naturalmente por la autoridad de un magistrado, y que no tiene más que una voluntad, "*y esta otra multitud, que no tiene orden, que es como una hidra con cien cabezas, y que no debe pretender en la Républica más que a la gloria de la obediencia.*"[90]

Ahora bien, todos podemos estar de acuerdo en considerar que el "contrato social", el acuerdo fundante, nunca existió, que es un mito, una ficción necesaria. ¿Necesaria para qué? Para justificar el *deber de obedien-*

[89] *Léviathan*. Op. cit., pp. 177-178.

[90] *De Cive*. Op. cit., pp. 145-146-147.

cia. O lo que es lo mismo, la obligación política en un sistema jerárquico. Necesaria solo para legitimar la existencia del poder político.[91]

La institucionalización de un poder político distinto de la sociedad global produce ineluctablemente el clivaje del vínculo social. Tenemos así por un lado la *obligación social* como la hemos definido antes y por el otro la *obligación política* o deber de obediencia. En la práctica el poder político ha escamoteado la primera y la ha sustituido por la segunda.

En las sociedades jerárquicas, estatales, la normatividad de la regla ha cambiado de signo: en lugar de solicitar una respuesta interactiva entre *partenaires* con vistas a una acción común, la norma, la generalidad de la norma, ya sea una ley escrita o no, es sentida, y el contexto así lo exige, como una espectativa y una respuesta de sumisión o de obediencia a la palabra o a la orden de una autoridad jerárquicamente situada[92]. Nuevamente Hobbes: "*La frase utilizada en una ley es jubeo, injungo; es decir, mando y ordeno.*"

[91] Las tradicionales doctrinas del contrato sirven para fundar el deber de obediencia aunque estén siempre presentadas como defensa de la justicia y la libertad. Rawls, que trata de actualizar la teoría del contrato para definir "la justicia de la estructura de base de la sociedad", debe imaginar una situación original en la que se formula un acuerdo sobre los principios de equidad y de justicia valederos para la estructura de base de la sociedad. "Son esos principios mismos que personas libres y racionales, deseosas de favorecer sus propios intereses, y colocadas en una posición inicial de igualdad, aceptarían y que, segun ellas, definirían los términos fundamentales de su asociación. Esos principios deben servir de regla para todos los acuerdos ulteriores; (...) Por lo tanto, debemos imaginar que aquellos que se comprometen en la cooperación social elijen juntos, en un solo acto colectivo (...), de una vez para siempre, lo que en su seno, debe ser considerado como justo o injusto. La elección que seres racionales harían, en esta situación hipotética de igual libertad, determina los principios de la justicia."(pp. 37 - 38). La conclusión sobre la obediencia podemos leerla en **53. Le devoir d'obéir à une loi injuste:** "nuestro deber natural de sostener instituciones justas nos obliga a obedecer a leyes y programas injustos o al menos, a no oponernos a ellos por medios ilegales siempre que no sobrepasen un cierto grado de injusticia." (p. 395). Rawls, John: *Théorie de la justice*. Seuil, París, 1987. (Y cuál es el grado intolerable. ¿Qué nivel de tolerancia se nos exige?)
Sobre la idea del contrato entre personas libres e iguales ver la crítica de Bakunin a los "doctrinarios liberales" en *Dios y el Estado*.
Otra precisión, Rawls nombra en la filiación contractualista Locke, Rousseau y Kant, y excluye Hobbes. Por el contrario nosotros citamos abundantemente Hobbes que es el filósofo del poder político que se molesta menos en cubrir con púdicos velos a la dominación.

[92] El problema de la obediencia, o de la sumisión a la autoridad, exige una teoría psicológica de la socialización. Diremos solamente que Freud imagina tambien (*Totem y Tabú*) una especie de pacto social en el origen de la humanidad que instaura la interdicción del incesto. El padre primordial asesinado es restaurado en el sistema patriarcal por la culpabilidad inconsciente y la sumisión a las exigencias de la autoridad, heredera de las prohibiciones edípicas (consciencia moral, superyo). La autoridad jerárquicamente situada en el sistema institucional tiene su contrapartida "interiorizada" en el sistema inconsciente del psiquismo humano. (Cf. en este libro: **El Poder y su reproducción**.)

Como dijimos antes, la estructura de la dominación propia del poder político –poder político, repetimos, que es la consecuencia de la confiscación del principio instituyente– se constituye con la institucionalización de la relación vincular mando-obediencia en el seno de un sistema simbólico de legitimación. Todas las capacidades diferenciales que presuponen formas de interacción asimétrica son recubiertas por la significación general de dominante a dominado y sentidas *in foro interno* como coactivas.

Las instituciones que determinan el uso y la transmisión de las reglas son vistas como formando parte del mundo social exterior al sujeto, pero al mismo tiempo funcionan como un sistema inconsciente intencional. La regla interiorizada tiene la fuerza de la ley que obliga a la obediencia. "Domina a los hombres por los hábitos, por las costumbres, por la masa de los sentimientos y de los prejuicios..." La obligación política hace de los hombres voluntarios servidores del Poder. "*Vemos así por todas partes sujetos que reconocen...a su príncipe*" el derecho de reivindicar el imperio sobre sus súbditos, y que se creen nacidos con la obligación de obedecer a un soberano. "*La obediencia o la sujeción se vuelven tan familiares que la mayoría de los hombres no se preguntan nunca cual es su origen o su causa, como no se preguntan tampoco sobre la ley de la gravitacion, de resistencia, o la mayoría de las leyes universales de la naturaleza.*"[93] El *nomos* interiorizado de las instituciones jerárquicas exige de la rebelión el mayor esfuerzo, porque la creencia común lo coloca del lado de la *physis*, del lado de la "naturaleza social" de la humanidad.

Y si *in foro interno* la ley es sentida como coactiva, *in foro externo* el *nomos* de la *Polis* fué siempre pensado en relación con algun tipo de poder de coerción. En la medida en que el poder político es un hecho primitivo, la minoría que detenta la capacidad de dictar la ley nunca confió en la predisposición espontánea de los súbditos a seguir la obligación política que les es exigida. Reflexionando sobre la ideología de los atenienses del siglo V°, Finley se pregunta: "*dejando de lado el temor al castigo, que es lo que hace que un ciudadano considere que tiene el deber de obedecer cuando se le ordena partir a la guerra,*

[93] Hume, David: *Du contrat primitif*. (1752). Hume es uno de los críticos de la idea de "contrato" como legitimación del poder político.

pagar sus impuestos o reponder a una acusacion de blasfemia?"[94] Sin duda la aceptación de la obligación política[95] está intimamente ligada a la creencia en la necesidad o en la "legitimidad" del régimen existente y al sentimiento de pertencia.

Sin embargo la obediencia y el temor al castigo son una pareja bien unida. El *De Cive* lo precisa así: "*cuando la ley nos liga a nuestra obligación, es porque ella hace uso de amenazas y nos fuerza a hacer nuestro deber por temor al castigo*".[96] Siempre siguiendo la lógica del Poder, si los hombres, para evitar la muerte violenta en manos de otros hombres, "*han fabricado un hombre artificial, que se llama República (o Estado), han fabricado también cadenas artificiales llamadas* ***leyes civiles****, que ellos mismos, por convenciones mutuas han amarrado por una punta a los labios del hombre o de la asamblea a la que han dado el poder soberano, y por la otra a sus propias orejas.*" Estas convenciones mutuas no serían más que palabras si no existiese "*una espada entre las manos de un hombre (o de varios), para hacer ejecutar esas leyes.*"[97]

Seguramente la espada no corta sola, es un grupo social el que la esgrime. El *poder político real* es algo más que la idea metafísica del Estado. Una serie de aparatos de Estado lo concretizan. La fuerza, "legítima" o no, le pertenece. La espada amenaza la vida y la libertad de los que no se someten.[98] La seriedad de la muerte se introduce para proteger el privilegio de los que mandan. "Tal circunstancia da a la comunidad política su *pathos* espécifico."

[94] Finley, Moses I.: *L'invention de la politique*. Op. cit., p. 178.

[95] Finley señala justamente que el miedo contribuye a explicar la obediencia pero no la obligación política que se justifica solo ideológicamente. (Ibid., p. 193).

[96] Op. cit., p. 253.

[97] *Léviathan*. Op. cit., pp. 223-224. (Edic. en castellano p. 173) Notemos la precisión de esta metáfora hobbesiana que hace que las leyes, cadenas artificiales, vayan de los *labios* del que manda a la *oreja* del que obedece. Si etimológicamente **obligación** envía a vínculo, a ligar física o moralmente (vínculo que puede ser simétrico o recíproco, entre iguales), **obediencia** reenvía a oír, familia del verbo latino *audire*. *Oboedire* "poner su oreja para escuchar a alguien", "seguir sus consejos", "obedecer" (relación asimétrica).

[98] "...dans aucune République ne se manifeste une lourde incommodité, si ce n'est celle qui procède de la désobéissance des sujets...". Ibid., p. 219. ("... en ningún gobierno existe ningún otro inconveniente de monta sino el que procede de la desobediencia de los súbditos." Edic. en castellano, p. 169).

El cambio de paradigma

Cuando hace dos mil quinientos años, en Persia, los Siete conjurados discutían sobre la forma política de un régimen justo, lo hacían a partir de un paradigma que organiza la dimensión política de la sociedad desde entonces hasta hoy: algun tipo de *arkhê*, de *potestas* o de dominación es necesario. El paradigma tradicional contiene la idea de la dominación justa. Lo que significa un *arkhê politikê* basado en el *nomos* y ejerciendo la coacción necesaria para obtener el sometimiento de los refractarios.[99]

La legitimación del poder político confunde, y no lo hace inocentemente, el deber de obediencia (obligación política) con la obligación social que es la forma con la que se expresa la regla o la norma. Hemos tratado de demostrar este clivaje del vínculo social, consecuencia de la división radical que instaura en la sociedad la confiscación por una minoría del principio instituyente. La consecuencia es que una dominación justa es una contradicción en los términos.

Para justificar la obligación política todos los pensadores liberales trataron de legitimar el origen del poder político a través de las razones que, a sus propios ojos y a los de sus contemporáneos, lo hacen necesario para salvaguardar la libertad y la seguridad de todos los ciudadanos. Si las bases del poder político se revelan ilegítimas el deber de obediencia desaparece. Muchos lo sabían; Pascal por ejemplo, en la misma época que Hobbes, pensaba que: "*El arte de criticar, de trastocar los Estados, es el de hacer vacilar las costumbres establecidas, sondando hasta sus entrañas para marcar su ausencia de autoridad y de justicia.*" Al pueblo hay que engañarlo por su bien. "*No debe sentir la verdad de la usurpación, ella ha sido introducida antaño sin razón, y se ha vuelto razonable; hay que hacer que se la considere auténtica, eterna, y esconder su punto de partida si no queremos que encuentre pronto su término.*"[100]

[99] El medioevo va a reforzar este paradigma con la contribución de la doctrina hierocrática de la Iglesia. La sacralidad quedará adherida desde entonces a la construcción del Estado moderno y la heteronomía permanecerá como consecuencia de la exterioridad del poder político en relación con la sociedad. Ver Ullmann, Walter: *Il pensiero politico del Medioevo*. Laterza, Roma-Bari, 1984. Ver tambien la importancia de la religión en los inventores de "la razón de Estado" (Botero: "La religión, en los gobiernos, tiene una fuerza tal que, sin ella, todo otro fundamento del Estado vacila y pierde firmeza." In, *Della Ragione di Stato*, 1589). En *Raison et déraison d'Etat*. Op. cit., p. 101 y ss.

[100] Pascal, Blaise: Op. cit., pp. 124-125.

Las ideologías del contrato colocan en un origen mítico la libertad y la igualdad –y por añadidura para renunciar a ellas– que son en realidad *valores* construídos pacientemente en las luchas sociales a lo largo de la historia y que, en el mejor de los casos, son la finalidad de la acción social. Valores que exigen para su realización la apropiación colectiva de la capacidad de dictarse su propia ley, es decir: de adquirir la *autonomía* y de inventar las instituciones que la posibiliten.

El cambio de paradigma que propone el anarquismo a partir del siglo XIX fué sentido como un escándalo en el seno de la sociedad burguesa, pero tambien, lo que es mucho mas grave, suscitó el rechazo de las ideologías revolucionarias que no veían otra posibilidad de salvación que a través del Estado, o lo que es lo mismo, a través de la substitución de la minoría dirigente por otra.

Juzgado por la sociedad del dominio el anarquismo fué acusado de ser una veleidad individualista, y de querer transformar la sociedad en una *abbaye de Thélème*.

Lo que el anarquismo propone no es la sociedad transparente, la desaparición de toda conflictualidad, ni el fin de toda división, la armonía global. Lo que sería el fin de la historia, una escatología.[101] Ni tampoco la abolición de toda norma o regla, de toda obligación, de todo vínculo. El libre acuerdo exije un respeto total de lo acordado. El anarquismo no es una anomia.

Pero el anarquismo constata que toda sociedad basada sobre la división dominante-dominado transforma la justicia en el interés del más fuerte, como decía Trasímaco, y que en una sociedad estatal la Ley "*no es otra cosa que la voluntad declarada de los conquistadores sobre la manera segun la cual quieren que sus súbditos sean gobernados*", como escribió Winstanley en 1650. Para llegar a un régimen justo, donde la libertad y la igualdad de todos y cada uno sea reconocida, es necesario abolir la dominación, es decir construir un sistema socio-político en el que la capacidad simbólico-instituyente pertenezca al colectivo y no a una parte separada del resto.

La anarquía es, entonces, una figura, una forma organizante, un principio *(arkhê)* constituyente de un tipo de sociedad concebida como una

[101] La **escatología** es una doctrina concerniente a "los Ultimos días" o al "Estado final del mundo". El milenarismo es una variante de esta doctrina.

estructura compleja, conflictual (pero no dividida políticamente en dos), inacabada, indefinidamente evolutiva (hasta su fin, muerte natural o autodestrucción) basada sobre la autonomía del *sujeto de la acción*. Esto supone evidentemente el abandono del paradigma de la dominación justa o necesaria y la supresión de toda forma de organización jerárquica de autoridad institucional. La *anarkhia* es un principio de organización opuesto a un principio de mando (*arkhê*) o de dominio.

El anarquismo propone la institución de una sociedad sin coacción política, una sociedad igualitaria, la abolición de la diferencia de rangos y fortunas. En el breve transcurso de su existencia, y en medio de las violentas represiones sufridas, el movimiento anarquista imaginó formas institucionales –seguramente imperfectas, algunas obsoletas– que permitieran el surgimiento de obligaciones sociales entre iguales que no presupusieran la obediencia: el federalismo, el comunalismo, las colectividades, etc. Trató de diferenciar con bastante acierto la delegación de un mandato controlable y la delegación de representación global del grupo o la persona. Separó tambien, aunque con mayor dificultad porque los límites son inciertos, la utilización de la decisión por mayoría y la opinión inalienable del individuo.

Pensamos que es en este último aspecto, en la crítica a la tradicional "ley de mayoría" de la democracia, inaceptable para el anarquismo[102], que reside uno de los desafíos más importantes que nos exije afrontar el cambio de paradigma.

Habiendo aceptado como irrecusable el relativismo radical del *nomos*, ¿sobre quién recae en última instancia la "soberanía"[103], la capacidad de decir si o no, de proponer y de decidir? ¿Sobre la asamblea, –el pueblo reunido–, o sobre el individuo? ¿Sobre el colectivo o sobre el singular?

[102] Problema planteado en el origen de la democracia, recordemos la opinión de Trasímaco, o la de Alcibíades contra Pericles.

[103] La **soberanía**, especialmente a partir de Bodin (siglo XVI), es pensada en el marco del Estado, por eso ha sido definida como la prerrogativa del mando o de la autoridad suprema, *summa potestas, summun imperium*. La democracia coloca la potestad suprema en el pueblo: el pueblo es soberano. O en la Nación. Depende de la teoría del derecho. "La teoría del derecho, del medioevo en adelante, se organiza esencialmente en torno al problema de la soberanía y tiene la funcion de fijar la legitimidad del poder. Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere deir que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de obediencia." Foucault, Michel: *Genealogía del racismo*. Ed. Altamira-Nordan, Buenos Aires-Montevideo, 1992. p. 25.

La respuesta espontánea de un anarquista será, evidentemente, sobre el individuo. Pero el problema es complejo, la sociedad no es un conglomerado de entelequias, ni una adición de individuos. La autonomía es necesariamente contextual, nadie es autónomo ni aislado del mundo ni en un mundo heterónomo. Este es el sentido de la frase de Bakunin "mi libertad se complementa y se extiende con la libertad del otro".

Si la sociología moderna nos ha habituado a ver la sociedad de manera holista[104], no es menos cierto que la evolución de la sociedad occidental ha construído una configuración de valores *sui generis* centrada sobre el individuo.

Las teorías individualistas del contrato postulando la existencia de un individuo soberano y autónomo por naturaleza, anterior al contrato, aportaron las bases del liberalismo burgués, del régimen democrático-capitalista.

El "individuo" designa, en uno de sus sentidos, el agente empírico, sujeto de la palabra, del pensamiento, de la voluntad, elemento indivisible (biológico) de la especie humana, tal como un observador lo encuentra en cualquier tipo de sociedad. Pero "individuo" designa tambien el sujeto normativo de las instituciones, ser de razón, independiente, que se asocia "libremente" con otros individuos para formar los grupos, las organizaciones, las sociedades. Esta concepción individualista ha producido una especie de impotencia intelectual en filosofía política para concebir totalidades que no sean definidas en términos individualistas o substancialistas. O bien el individuo es todo, o bien el todo es un individuo de orden superior. O bien, suprema contradicción, las dos cosas al mismo tiempo,según las necesidades de la argumentación.[105]

[104] **Holismo** es la posición anti reduccionista según la cual no se puede conocer la parte sin conocer el todo. Para el holismo epistemológico ningún enunciado aislado de su contexto semántico tiene un sentido unívoco. En sociología la oposición holismo-individualismo recubre la oposición realismo (Durkheim)-nominalismo (Tarde).

[105] La idea de Nación concebida como un individuo político forma parte de una ideología que contiene dicha contradicción. Ver Dumont, Louis: *Homo hierarchicus*. p. 379. Nota 6. "Esta ideología contiene las dos ideas: por un lado el individuo es todo (la sociedad no es más que una colección de individuos), pero, por otro lado, la sociedad que formamos frente a los otros, es la nación, en el sentido que no es la aldea, el clan, etc., y la realidad de la nación se expresa en el hecho que ella se presenta, frente a las otras naciones, como un individuo político. El Estado está entonces presentado, en esta ideología, ya sea como un instrumento de dominación que se disputan los individuos reunidos o enfrentados segun sus intereses, ya sea como otra manera de llamar a la sociedad global (es el Estado nacional, polo de una identidad colectiva)." Descombes, Vincent: Op. cit., p. 125.

La fuerza expansiva de la Revolución de 1789, y sobre todo las representaciones que le dió el 93, introdujeron en la corriente liberal el holismo socialista.

"*El socialismo,* anota Dumont, *forma nueva y original, reencuentra la preocupación del todo social y conserva un legado de la Revolución, ya que combina aspectos individualistas y aspectos holistas. No se puede hablar de un retorno al holismo puesto que la jerarquía es negada, y está claro que también el individualismo está disociado, conservado bajo ciertos aspectos, rechazado bajo otros.*"[106]

El anarquismo post-iluminista llevó a sus últimas consecuencias ambas posiciones. La libertad y la igualdad en tanto son valores interiorizados pertenecen a la consciencia individual: son valores irrenunciables *para mí* porque *yo* lo afirmo. Al mismo tiempo la libertad y la igualdad son un producto de la acción histórica colectiva, son valores sociales construídos en la lucha contra la opresión, contra la heteronomía, contra la confiscación del principio instituyente.

La forma organizacional o institucional que propone la anarquía sugiere la construcción de un *sujeto de la acción* social que sea *ubícuo*[107] y no substancialista. Que no sea necesariamente o el individuo empírico o una forma hipostasiada[108] del sujeto empírico.

Para contribuir a la creación de este nuevo sujeto histórico necesario a la autonomía generalizada que, como pensamos, una organización anárquica de la sociedad requiere, avanzamos la idea que la soberanía (comprendida como la capacidad última de decisión) recae sobre un *sujeto* definido por la finalidad, o mejor, por la intencionalidad del acto. El acto social en el que, y por el que, los actantes definen la situación y la finalida del acto, define al mismo tiempo al sujeto de la acción emprendida. Ese sujeto puede ser individual o colectivo. Si un indivi-

[106] Dumont, Louis: *Essais sur l'individualisme*. Seuil, París, 1983. p.113.

[107] **Ubícuo** [ubicuidad, ubiquista] es un término que requiere ciertas precisiones sobre el sentido que le damos aquí. La ubicuidad es la condición de "lo que está en todas partes", tradicionalmente designa en teología un atributo de Dios; por extensión se aplica a la facultad de parecer estar presente en varios lugares a la vez gracias al don de la ubicuidad. Así ubicuista (u ubiquista) ha sido utilizado para calificar la "persona que tiene el don de la ubicuidad". En consecuencia con el adjetivo **ubícuo** queremos calificar un *sujeto de la acción* que se actualiza en cada situación particular con características diferentes que dependen de las condiciones del acto social.

[108] **Hipóstasis, hipostasiar:** crear una entidad fictiva, un abstracción falsamente considerada como una realidad; transformar una relación lógica en una substancia. (**Lalande**)

duo piensa, reflexiona, imagina, proyecta, el acto y los actores están, podríamos decir, internalizados. El indiviuo y el sujeto del acto social coinciden, no hay otro soberano más que el individuo mismo. El y solo él decide. Pero si él *–ego–* decide de participar con otros a una acción colectiva, –construir una autopista, llevar adelante una huelga– la capacidad de decisión, y por consiguiente la autonomía, pertenece al colectivo: un sujeto social de la acción se constituye entonces que envuelve al individuo y lo "obliga" (en el sentido de la obligación social) en tanto participante, mientras no decida retirarse o excluirse. Si yo decido participar a una huelga yo no decido ni cuando comienza ni decido cuando termina, mi decisión forma parte de la decisión colectiva en el mejor de los casos.[109]

No insistiremos aquí en este problema que requiere una discusión profunda y compleja, señalaremos solamente que un sujeto de la acción social así concebido es integrable únicamente en una forma institucional donde la obligación social no sea sustituída o determinada por el deber de obediencia. Es decir en una sociedad sin dominación, sin Estado.

Por el momento, y siendo las cosas como son, los sujetos a los que dirigimos nuestra reflexión son aquellos que "*plus fiers et mieux inspirés que les autres, sentent le poids du joug et ne peuvent s'empêcher de le secouer. (...) Ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et bannie de ce monde, l'y ramèneraient; car la sentant vivement, l'ayant savourée et conservant son germe en leur esprit, la servitude ne pourrait jamais les séduire, pour si bien qu'on l'accoutrât.*"[110]

[109] "Así, el sujeto de las instituciones sociales no es ni la persona individual, ni una persona que sería superior a los individuos (el individuo colectivo, el "sistema" considerado como una gran substancia). He llamado "sujeto de las instituciones" al agente cuya acción encuentra en la institución su modelo y su regla." Descombes, V.: op. cit., p. 307.

[110] La Boétie, op. cit., p. 196. ("más orgullosos y mejor inspirados que los otros, sienten el peso del yugo y no pueden impedirse de sacudirlo. (...) Son estos los que, cuando la libertad esté enteramente perdida y expulsada de este mundo, la traerán nuevamente; porque sintiéndola vivamente, habiéndola saboreado y conservando su germen en su espíritu, la servidumbre no podrá nunca seducirlos, por más bien que se la aderece.")

VALORES, PODER Y TIEMPO

Sobre el Poder y su reproducción

"Il est très dificile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander."
J-J.Rousseau. *Sur l'origine de l'inégalité.*

Introducción

¿Cómo desarrollar una crítica radical del Poder cuando la "experiencia básica" la contradice por adelantado? El hombre y la mujer, el niño y el viejo, viven cotidianamente la experiencia de relaciones personales, familiares, grupales, socioeconómicas y políticas que son esencialmente jerárquicas y autoritarias. La percepción de los seres y las cosas está distorsionada, perturbada, por la presencia de un principio de "legitimación política", principio que llamaremos por el momento Estado, y que organiza el mundo tanto en su vertiente "interna" o psicológica como en su vertiente social.

En consecuencia, al intentar una crítica del *poder político* nos enfrentamos con una primera dificultad: la mayoría de nuestros contemporáneos la recibirán como una proposición contra-fáctica. Una concepción anárquica de la dimensión política de la sociedad, para ser comprendida, exigirá una transformación contextual que abarque la sociedad no sólo en sus instituciones fundamentales sino también en la cotidianidad de las relaciones interpersonales. Una transformación, pongamos por caso, como la que fue necesaria para elaborar la visión del mundo de los tiempos modernos.

La física, que después de Einstein llamamos "clásica", durante todo el siglo XVII –de Bruno a Newton– tuvo que trastrocar los marcos mentales y las categorías interpretativas de una manera general que iba mucho más allá de la física misma y que abarcaba la astronomía y la magia, el mundo celeste y el mundo sub-lunar, la inmovilidad de la Tierra, los intereses de la Iglesia, la posición del Hombre en la naturaleza.

La "revolución" copernicana exigió una manera diferente de ver las cosas de todos los días, ya que la experiencia sensible contradecía de una manera evidente la idea de que la tierra se mueve en una órbita alrededor del sol. Galileo, en su tiempo, tuvo que descomponer el concepto tradicional de movimiento y criticar el testimonio de los sentidos, y hoy nadie duda que cuando vemos girar el sol sobre nuestras cabezas en realidad somos nosotros los que nos desplazamos.* Y Galileo escribió que Copérnico ha *"constantemente continuato nell'affermare, scorto dalle ragioni, quello di cui le sensate esperienze monstravano il contrario."*[1]

Hoy, a fines del siglo XX, la textura del mundo ha cambiado; fue necesario un enorme esfuerzo para adquirir esta nueva comprensión que ya es, más que teoría, materia del imaginario social. Esfuerzo de la inteligencia humana estrechamente ligado a cambios profundos de la estructura social, pero también lucha violenta contra el poder establecido. Bruno subió a la hoguera y Galileo se arrodilló para negar sus creencias. Frente a todo lo que pone en peligro una idea aprendida o un privilegio adquirido la respuesta del poder es conocida: *"Faremo un bel fuoco; ho gia la sentenza in peto."*, como dijo un dominicano en un celebre proceso inquisitorial.[2]

* La convicción de la inmovilidad de la Tierra y de su posición central en el universo, confirmada por toda una serie de argumentos "sensatos" y aparentemente irrefutables, era un dogma indiscutido. Así Galileo pudo escribir: "Mi asombro es sin límites cuando pienso que Aristarco y Copérnico fueron capaces de dar a la razón la primacía sobre los sentidos, al punto que menospreciando a estos últimos, la primera se volvio dueña de sus creencias." La referencia a la observación de los fenómenos y a los cambios conceptuales en la visión del mundo que exigió la física clásica son un pretexto para expresar de una manera más bien simple un problema complejo, problema del que las preocupaciones de Galileo no son más que un ejemplo, y que trata en el fondo de la relación entre el "fenómeno" observado y el enunciado que lo expresa.
Todo un proceso socio-histórico, que es al mismo tiempo un proceso de socialización (aprendizaje) individual, liga sólidamente los hechos y las palabras. Los hechos son lo que los enunciados asociados afirman que son. "El lenguaje que ellos "hablan" está, naturalmente, influenciado por las creencias de las generaciones anteriores, creencias que fueron nutridas durante tanto tiempo que no aparecen más como principios separados sino que han entrado a formar parte de los términos del lenguaje cotidiano, y luego del entrenamiento necesario dan la impresión de emerger de las cosas mismas." Feyerabend, P.K.: *Contro il metodo*. Feltrinelli, Milano, 1979, p. 61. (Seuil, París, p. 75)

1 Galileo Galilei: citado por Feyerabend Paul K. *Contre la méthode*. Seuil, París, 1979, p. 110. [Tr.: Galileo escribió que Copérnico *"guiado por la razón, continuó a afirmar lo contrario de aquello que la experiencia sensata mostraba."*]

2 Romolino, Comisario pontificio durante el proceso a Savonarola (citado en *Censure et Pouvoir.* H. Védrine, Ed. Mouton, París 1976).

En la esfera del poder, el *realismo político* es la gran fuerza de perpetuación de las cosas como son, del orden existente. Realistas frente al Estado, los hombres se vuelven pesimistas en política. La *experiencia primera* de la dominación es el primer *obstáculo epistemológico* a la crítica radical del poder.

Para desenmascarar la cabeza de Jano del poder, que se muestra ya como la *capacidad* de obrar, ya como *dominación*, es necesario pensar o razonar por fuera o contra la experiencia inmediata que conforta lo obvio y natural de una estructura social organizada por y para la dominación. El conocimiento adquirido y la prueba empírica que le está asociada tienden a repetirse indefinidamente. El Estado es el reino de la repetición. Con el uso las ideas se valorizan indebidamente.[3] Un conocimiento nuevo viene siempre en contra de una verdad pasada.

Es cierto además que un conocimiento que contradice las verdades corrientes no se adquiere por el solo esfuerzo de la razón (salvo en los raros casos de individuos aislados que seguramente serán marginalizados si pretenden hacerse oír); sin la acción la idea se degrada, queda inerte, neutralizada.* Pero esto ya es, casi, otro problema. No trataremos ahora de la libertad y de la revolución, sino del poder.

Un elemento fundamental, necesario para una primera desarticulación de la *experiencia básica* de la dominación, es, a mi entender, la posibilidad de pensar la realidad social sin separarla de la *dimensión inconsciente* del comportamiento. Entiéndase: no solamente lo que *no es consciente*, sino la teorización de una *dimensión inconsciente dinámica, semántica, intencional.*

La obra de Freud ha sido comparada a una nueva revolución copernicana, pero el psicoanálisis nació amputado de su contenido sociopolítico, aunque esta vertiente esté implícita en su teoría.

3 Bachelard, Gaston: *La formation de l'esprit scientifique*. Ed. Vrin, onceava edición. París, 1980, p. 15. [*La formación del espíritu científico*. Argos, Buenos Aires, 1948, p. 17.]

* "Debemos esperar, por ejemplo, que *la idea* de libertad pueda volverse bien clara a partir de las acciones mismas que deben *crear* la libertad. La creación de una cosa, y la creación más la comprensión plena de una idea correcta de la cosa, son generalmente parte de *un mismo proceso* indivisible y no pueden ser separadas sin que provoquen la interrupción del proceso." P.Feyerabend: *Contro il metodo*. Feltrinelli, Milano, 1979. p.23. (Seuil, p. 23)
Con otras palabras ya P.-J. Proudhon había dicho lo mismo: "La idea, con sus categorías, surge de la acción y debe volver a la acción so pena de degradación para el agente." *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Librairie de Garnier Frères, París, 1852. Tomo primero, p. 215.

A pesar de todo, la sociedad burguesa de principios de siglo reconoció el peligro, y la resistencia que opuso a las nuevas ideas fue proporcional a la importancia que para ella tenían los ídolos que el psicoanálisis volteaba y los tabús que infringía.

La fuerza del inconsciente que amenazaba destronar la soberanía de la Razón, la sexualidad infantil que introducía una sospecha en la "inocencia" del niño, y, sobre todo, supremo horror, en cada hogar, en cada corazón de hombre, Edipo, ¡asesino de su padre y amante incestuoso de su propia madre! ¿Podría imaginarse un ataque más violento contra la moral social y contra la autoridad de la familia, fundamento del Estado?

Pero se acusaba al psicoanálisis de lo que el psicoanálisis no era. Nada más alejado de Freud que un "promotor de disturbios". Lo que no impide reconocer que fue él quién reveló la conexión íntima existente entre sexualidad y poder, y quién mostró, en las profundidades obscuras del mito, la calidad instituyente del "complejo de Edipo" en la sociedad jerárquica.

La constitución del *sujeto*, –del sujeto parlante, del ser humano– no es reductible a las experiencias individuales del *ego* y por lo tanto no puede ser comprendida teniendo en cuenta solamente el nivel ontogenético. La "herencia arcaica" y las "vivencias de las generaciones pasadas", el desarrollo "filogenético" del "complejo paterno", son conceptos teóricos necesarios para la articulación del fantasma (*phantasme)* y el mito, de las identificaciones primarias y las instituciones elementales de la sociedad, de las prohibiciones y la religión, la política, las ideologías, la cultura.

Es importante aclarar, para que no haya confusión en los términos, que lo que llamamos aquí *herencia arcaica* no es, en sentido estricto, "filogénesis", no se refiere a una transmisión genética de caracteres o contenidos semánticos, sino a un asunto de cultura –mítico e institucional– que determina o fija, aspectos claves de la organización simbólica sobre los que se reproducen los efectos de sentido, o de significación, de *un tipo particular* de cultura.

Freud construyó una teoría *política* del mundo interno basada en el asesinato del "padre primitivo" y el consecuente pacto o "contrato social" que funda la cultura codificada por la "ley" de la prohibición del incesto. La estructura fantasmática del mundo lleva así la impronta de la autoridad paterna. *"Se dice que el príncipe es el padre del pueblo. El padre es la más antigua autoridad, la primera, para el niño es la única autoridad. Todos los otros poderes sociales se han desarrollado en la civilización humana a partir de esta autoridad primitiva."*[4] La alquimia del poder transforma, en la escena fantasmática, la política en parricidio, la autoridad en fantasma: el espectro del padre.

La causa freudiana predicada por sus discípulos se implanta en la sociedad post-industrial, infiltra el terreno de las ciencias humanas, e invade un imaginario social que se vuelve tributario de sus ideas centrales. Pero el psicoanálisis después de casi un siglo de existencia ha perdido su fuerza profética para repetirse en el mito de una sociedad que ha aprendido a aceptarlo con la condición de que no se aleje del nivel del fantasma, del inconsciente individual.

El poder, por un momento descubierto en el secreto instante de su reproducción simbólica, fue de nuevo ocultado, disimulado por la preeminencia de la sexualidad edípica encerrada en los límites de la familia patriarcal. El poder sigue siendo la experiencia primera, la realidad del mundo humano. Se vuelve destino, ineluctable.

La política se acomoda al imperativo de la necesidad, de la realidad de los *hechos*, de lo que *es*, menospreciando lo que *puede ser*. Como en la marmita del alquimista, el *realismo político* se transmuta en "verdad" definida como adecuación de la opinión a la realidad.

Una segunda dificultad en la crítica del *poder político*: la dimensión política del poder, o *dominación*, no puede ser comprendida si se deja de lado el aspecto conexo de la *obediencia*. Hume, en el año 1742, escribió: "*Para quien considere las cosas humanas desde un punto de vista filosófico, nada parece más sorprendente que la facilidad con la cual la minoría gobierna a la mayoría, y la sumisión ciega con la cual los hombres sacrifican sus propios sentimientos y pasiones a los de sus gobernantes.*"[5] Cien años antes Hobbes reconocía que para un gobierno "*no existe ningún otro inconveniente de monta sino el que procede de la desobediencia de los súbditos*".[6] Y nuestro buen amigo Etienne de La Boétie en su *Discours de la Servitude Volontaire*, allá por el mil

[4] Freud, Sigmund: *L'interprétation des rêves*. PUF, París, 1971, p. 192.

[5] Hume: *Des premiers principes du gouvernement* [1.742]. In Cahiers pour l'analyse, p. 75. N°6. Publiés par le Cercle d'Epistémologie de l'Ecole Normale Supérieure.

[6] Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1940, p. 169.

quinientos, nos había prevenido: *"Estad resueltos a no servir más y seréis libres."*[7]

Pero, ¿el problema del *poder* puede ser tratado o explicado a nivel de las pasiones humanas? ¿Habría entonces una minoría, poseída por el deseo de imponerse, de mandar? ¿Y una mayoría cuya naturaleza inclina a la obediencia?

Tal es el discurso de la filosofía política clásica: la desigualdad entre los hombres es un hecho de naturaleza. *"Cuando los hombres difieren entre ellos –escribe Aristóteles– tanto como un alma difiere del cuerpo y un hombre de una bestia..., (una parte de ellos) son por naturaleza esclavos que necesitan de la autoridad de un amo."*[8]

En el mundo medieval la legitimación del poder –y por lo tanto el consenso en la obediencia– estaba asegurada por el lugar exterior a la sociedad acordado a la potencia suprema: todo poder viene de Dios. Un legislador externo permite ligar entre sí elementos antinómicos como, por ejemplo, las instituciones políticas de dominio a valores como la justicia. Para San Augustin, que parece presentir ciertos aspectos del realismo político en las situaciones de poder –extenso campo de la acción social que desbrozará Maquiavelo–, *"allí donde está ausente la justicia (remota justitia) ¿qué otra cosa son los reinos sino grandes bandas de bandidos?, y ¿qué son realmente tales bandas sino reinos rudimentarios?"*[9] La explicación teológica preside la ordenación de las prácticas sociales, del derecho y de las costumbres. Cada agente social, individual o colectivo, tiene su lugar asignado. Si el poder del Príncipe va más allá de los límites que la costumbre le impone, es la voluntad de Dios (o de Satán) que obra por su mano. El deber de obediencia liga el vasallo a su señor, el súbdito al rey, y la justicia divina asegura la buena marcha del mundo. Los vínculos que el poder feudal impone son esencialmente privados, personales.

Con el tiempo las situaciones sociales cambian y exigen otra visión de la política. Fue Maquiavelo, al decir de Leo Strauss, quien descubrió el continente sobre el cual Hobbes pudo edificar su doctrina. La "naturaleza" de los príncipes es diferente de la de la plebe, pero en una

[7] La Boétie, Etienne: *Discours de la Servitude Volontaire.* Payot, París, 1976, p. 183.

[8] Aristóteles: *La Politique.* [I, 5. 1254 B].

[9] Saint Augustin: *De Civitate Dei.* C/f: Passerin d'Entrèves, A: *La notion de l'Etat* Ed. Sirey París, 1969, p. 28.

época de convulsiones sociales y de conspiraciones todo el problema se centra sobre la *acción política*, sobre la forma de conservar el poder o de conquistarlo. La naturaleza del Príncipe reinante es doble, él tiene el deber de dejarse corromper por el poder, porque él conoce la dura verdad, a la inversa del hombre común. *"Su espíritu ha de estar dispuesto a tomar el giro que los vientos y las variaciones de la fortuna exijan de él y... a no apartarse del bien, mientras pueda, pero también a saber obrar en el mal, cuando no queda otro recurso."* Bien lo muestra el capitulo XVIII de *El Príncipe*: *De que modo deben guardar los príncipes la fe dada.*

La acción política para el común de los mortales está del lado de la obediencia pasiva como lo deja entrever Maquiavelo con la imagen del pueblo "satisfecho y atónito" en la plaza de Cesena.*

El movimiento que describe Maquiavelo entre la fuerza y la astucia como fundamento de la institucionalización política del poder va de par con la crisis del simbolismo religioso que hasta el siglo XV protegía la coherencia de la *dominación*, y Maquiavelo se expresa en un momento en el que no se había desarrollado todavía la racionalidad abstracta del Estado moderno.

Para Hobbes el origen de la obediencia está en la *racionalidad* de los medios para obtener la paz. El miedo a la muerte violenta infligida por otros hombres es la única pasión que vuelve iguales en el origen a todos los individuos. Por eso la primera y fundamental ley de la naturaleza es la de *buscar la paz y seguirla*. [*Leviatán*, p. 107] Pero una *lex naturalis* no es lo mismo que la ley civil. Hobbes las define así en el *De Cive*: *"yo digo que la ley de naturaleza es lo que nos dicta la recta razón con respecto a lo que debemos hacer u omitir para la conservación de nuestra vida, y de las partes de nuestro cuerpo."* [p. 91]. Mientras que *"la ley civil es una conclusión definida por la voluntad del Estado, que ordena lo que hay que hacer."* [p. 253] El *Leviatán* funda la sociedad civil al abolir el estado de naturaleza, y la *obediencia* es el deber absoluto y "racional" que resulta del pacto que deposita en el

* En el capítulo VII de *El Príncipe* Maquiavelo relata las acciones que llevan a César Borgia, duque de Valentinois a asegurarse el poder en la Romaña. Envió allí por presidente a Ramiro Orco, hombre severo y expeditivo. Cuando no le convino más mandó una mañana dividirle en dos pedazos y mostrarle asi hendido en la plaza pública de Cesena... La ferocidad de espectáculo tan horrendo hizo que sus pueblos quedaran por algun tiempo tan satisfechos como atónitos.

Soberano el poder total. *"Así parece bien claro (...) que el poder soberano, ya radique en un hombre, como en la monarquía, o en una asamblea de hombres, como en los gobiernos populares y aristocráticos, es tan grande, como los hombres son capaces de hacerlo."*[10] Con Hobbes nace la institución política moderna: la idea metafísica del Estado, producto y legitimación de la dominación.

Resumiendo, podemos recalcar tres aspectos en la evolución de la filosofía política del poder y de la sumisión: para la antigüedad clásica y todo el medioevo la desigualdad entre los hombres es natural, forma parte del orden teológico del mundo. El pensamiento moderno nace con la ruptura que a través Maquiavelo se insinúa en la legitimación trascendente del orden social, ruptura que abre la vía a la preeminencia de *la lógica de la acción política* que obliga al mando o a la obediencia. Hobbes da un paso más e invierte la perspectiva: los hombres son iguales frente a la violencia individual en el estado de naturaleza; para escapar al miedo generalizado que esa situación determina crean, los hombres, por un acto institucional, la sociedad civil al darse un Soberano común. Así la lógica del poder se transforma en la *lógica de la institución política*. Nace entonces Leviatán ese "dios mortal" al que debemos "nuestra paz y nuestra protección".

Veamos ahora más precisamente la hipótesis que nos ocupa. Comencemos por dejar de lado los orígenes "históricos" del poder político. Toda referencia a los orígenes participa en gran medida del relato mítico, circular, que liga el comienzo y el fin, el oráculo y el destino. Lo que nos interesa es *la constitución del poder en el nivel simbólico de la significación y su reproducción fantasmática e institucional.*

Es evidente que, dentro de límites determinados, las motivaciones humanas responden y se integran a las exigencias institucionales de una cultura dada. En una sociedad jerárquica *"il desiderio de dominare è un demonio che non si scaccia con l'acqua santa"* ("el deseo de dominar es un demonio que no se espanta con el agua bendita") como decía Traiano Boccalini, y exige la otra cara de la moneda: la obediencia pasiva, el miedo a rebelarse, el ansia de seguridad, *la servidumbre*

[10] Hobbes, T: *Leviatán*. Op. cit., p. 169. [*Leviathan*. Ed. Sirey, París, p. 219. "*...que le pouvoir souverain, qu'il reside en un seul homme comme dans une monarchie, ou dans une assemblée comme dans les Républiques populaires ou aristocratiques, est tel qu'on ne saurait imaginer que les hommes en édifient un plus grand.*"]

voluntaria de parte de todos aquellos que son, por su condición, explotados y desposeídos. Visto así, podemos decir que la *lógica de la situación* se impone por encima de la explicación psicológica o personal. Pero esta *lógica de la situación* presupone *la dominación política como ya establecida. Es una lógica institucional.*

El agente de la acción social, individual o colectivo, está, en nuestro tipo de cultura, inmerso de entrada en la circularidad diabólica del poder porque los *esquemas significativos* con que los hombres se apropian del mundo en que viven –y que constituyen este particular universo simbólico donde las "cosas" adquieren y desarrollan su significación–, están construidos sobre el postulado de la dominación. Pretendemos, y esa será la hipótesis que vamos a desarrollar, que la *estructura de la dominación* es una *construcción socio-histórica* que reproduce los efectos perversos del poder y que inscribe toda relación humana en la "dialéctica" del amo y del esclavo.

La bulimia semántica de la palabra *poder*, como bien dice Robert Pagès, es una consecuencia de esta estructura que ciñe fuertemente a nivel del *mito*, del *"fantasma"* y de la *institución* una representación imaginaria, un *significado*, clave de una cultura. Capacidad de expansión semántica del poder que pone bajo su imperio la amistad, el amor, la ayuda mutua, y corrompe todo lo que toca como un fabuloso rey Midas.

La existencia del mundo humano es correlativa de la ruptura que introduce el signo significante o símbolo –la utilización de signos significantes que constituyen el orden simbólico (o sistema signitivo)– en la adecuación inmediata al medio natural. Lo que llamamos "ruptura" es un lento pasaje evolutivo en el proceso de hominización cuyos primeros vestigios habría que buscarlos teóricamente entre el manejo de utensilios y el origen del lenguaje.

El orden simbólico es coextensivo de la sociedad. Presupone la existencia de una regularidad, de una *regla,* que permita la interpretación colectiva de un elemento como *signo*; es decir que el signo significante es dependiente de la positividad de la regla. La *regla* (y no la ley) funda la *institución*, y en consecuencia el orden simbólico se constituye (se estructura) sobre la regla que él mismo propone.

El problema del poder político, de la *dominación*, está ligado a lo que llamaremos la *segunda articulación* del orden simbólico *que une la regla a la Ley.*

Pero para poder formular la hipótesis que nos ocupa sobre la *estructura de la dominación*, en función de la cual el poder se reproduce, es necesario que pongamos en relación aspectos aparentemente dis-símiles de los sistemas socioculturales que incluyen a los agentes –individuales o colectivos– de la acción política. Aspectos en los que los niveles del mito, de la institución, del complejo y del "fantasma" se integran como partes del orden significante o simbólico. Lo que nos exige definir previamente algunas ideas generales.

El objeto y el símbolo

> *"Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, las jerarquías de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá."*
>
> Michel Foucault. *Las palabras y las cosas.*[11]

Las condiciones sociales en las que se desarrolla la vida humana exigen que la adaptación al ambiente material, y su modificación, se efectúe a través de *esquemas significantes*: la mediación simbólica, o si lo preferimos, la cultura en el sentido antropológico de la palabra. Así, las cosas del mundo no están dadas inmediatamente, los *hechos* son *siempre* el resultado de una selección y de una interpretación, lo que nos permite afirmar que una estructura social particular no será nunca la única posible; una sociedad es la realización de un proyecto.

Los hombres construyen sus acciones al definir la *situación* en que se hallan; no responden a un estímulo del *medio* sino *a la interpretación que se dan a sí mismos del sentido, de la significación de ese estímulo*. El estímulo se convierte en "objeto"; el "objeto" es un producto de la interacción de los hombres entre sí y con su medio ambiente. El objeto transporta un significado. En este contexto objeto y *signo* se equivalen.

Hablar del objeto y del símbolo es situarse de entrada en el campo de la significación. Y la significación, el sentido, no es un elemento

[11] Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, México, 1968, p. 5.

dado o preexistente a la construcción del orden simbólico, sino por el contrario es un producto de la interacción, de la comunicación, en la que el símbolo aparece como elemento tercero. "*El símbolo es el tercero inicial...*".[12]

La comunicación que utiliza signos significantes* o símbolos, no es la única comunicación posible, pero una vez que el orden simbólico existe todo otro tipo de comunicación, aún la utilización exclusiva de un signo como señal, le es tributaria.

Al comenzar esta presentación del símbolo y del objeto citaré un párrafo de Schopenhauer: " *Yo no parto ni del sujeto ni del objeto tomados separadamente, sino del hecho de la representación, que sirve de punto de partida a todo conocimiento, y que tiene como forma primitiva y esencial el desdoblamiento del sujeto y del objeto.*"[13] Tanto el objeto como el sujeto se constituyen sobre este *desdoblamiento* contenido en la representación y en el que se inserta el significado.

El problema de saber porqué y cómo un enunciado verbal, o un signo o conjunto de signos, *significa* es tan viejo como la reflexión filosófica misma. Desde el *Cratyle* y otros diálogos de Platón hasta las discusiones actuales en lingüística se perfilan dos modos de ver: para unos –los llamaremos como en la antigüedad *physéistas* y *théseistas*– las palabras tienen un sentido "por naturaleza" en razón de una correspondencia intrínseca entre la forma y el sentido, y porque existe un paralelismo íntimo entre las operaciones del pensamiento y la estructura de la frase. Para los otros, entre las palabras y las cosas no existe más que una relación arbitraria y de carácter social: todo significante (*símbolo significante* en la formulación de G. H. Mead) de un enunciado significa por convención y no por naturaleza.[14]

Para tomar el ovillo por alguna punta, y aclarar de qué manera utilizaremos los conceptos de símbolo, orden simbólico, objeto, y signo,

[12] Valabrega, J.P.: *Phantasme, mythe, corps et sens*. Payot, París, 1980, p.308.

* Cuando hablamos de *significante* como en el caso de *signo significante*, o de *orden simbólico o significante*, hacemos referencia a la calidad de significar propia de un cierto tipo de signos para los cuales la palabra símbolo es un sinónimo. Por consiguiente el uso de ese término no debe ser asimilado a la noción saussuriana de significante y aún menos a su implementación en la teoría de Jacques Lacan.

[13] Shopenhauer, Arthur: *Le monde comme volonté et comme représentation*. PUF, París, 1966, p. 63.

[14] C/f Bouton, Charles P.: *La signification*. La préhistoire du signe. Ed. Klincksieck, París. 1979.

empezaremos por describir lo que llamaremos una **primera articulación*** entre el objeto y el significado.

El *sujeto* se constituye sobre una *relación de objeto* [relación primaria o interacción entre el *soma* –el niño que acaba de nacer– y el *alter* –el adulto, la sociedad–] y cuando hablamos de *fantasma* nos estamos refiriendo a una *estructura objetal interna* que se despliega en un escenario imaginario –como los sueños, las fantasías, las ensoñaciones diurnas, y aún las definiciones de la realidad y las teorías científicas*–, escenario determinado en parte por un deseo inconsciente.

El "objeto externo" es asimilado a la persona amada u odiada, pero no olvidemos que la representación es algo más que la simple percepción del objeto, ya que contiene el desdoblamiento del objeto, que es, al mismo tiempo, un objeto externo introyectado y un objeto interno proyectado, lo que supone un desdoblamiento paralelo del sujeto.

Pero es evidente también, al definir de esta manera los términos del problema, que el "objeto" es un símbolo, aporta un sentido, contiene una significación, *es* una relación particular y no otra. Las acciones humanas no funcionan en una secuencia estímulo-respuesta, sino que entre el "sujeto" y el mundo se interpone un *proceso de interpretación*; la relación al otro, al *socius*, está mediada por el símbolo y comporta una inter-acción simbólica.

El objeto no es algo dado sino un "objeto" construido y construido sobre una atribución de significación. La significación misma no es una entidad, es el producto de una relación, y de una relación entre partes del acto social, un signo significa porque pone en relación dos o más elementos de un conjunto. *El signo significante es el tercero minimal.*[15]

* Llamamos **primera articulación** a la relación (relación semántica) que se establece entre la representación, la cadena significante (o sistema signitivo) y los objetos del *mundo personal* de un individuo. Configuración del orden simbólico que inserta el individuo en la significación. La **segunda articulación**, como veremos, se refiere a una operación del "poder" que, ligando la regla abstracta (un operador) a la ley (encarnada), organiza un campo de fuerzas en el nivel de la significación; esta articulación instituye la *dominación*. Nuestro problema no es de orden exclusivamente lingüístico y, por lo tanto, la "doble articulación" de la que hablamos es bien diferente de la **doble articulación del lenguaje** que postula André Martinet.

* "La ciencia considerada como un conjunto consumado (factual o de facto) de conocimientos, es la más impersonal de las producciones humanas; pero considerada como un proyecto que se realiza progresivamente está tan subjetiva y psicológicamente condicionada como cualquier otra empresa humana." A. Einstein, *Manuscrit inédit*, citado por G. Holton, *La Recherche* n° 96, 1979, p. 15.

15 C/f Mead, George H.: *Espíritu, persona, y sociedad*. Ed. Paidos, Buenos Aires, 1953. [*Mind, self and society*. Chicago Press, 1934.]

Si nos colocamos desde el punto de vista del individuo, en una perspectiva que Freud llamó ontogenética, *el modelo del deseo* en tanto satisfacción alucinatoria del deseo, nos permite introducirnos en la *primera articulación* donde vendrán a tomar su lugar lo imaginario y el deseo, el símbolo y el fantasma.

Según este modelo del psiquismo o del aparato psíquico, la excitación provocada por las necesidades internas del organismo busca expresarse por medio de la actividad motriz. El niño, al dejar el útero materno, expresa su hambre con la agitación y el llanto. No puede satisfacer esa necesidad por sí mismo, y es la madre quién, dándole el pecho, producirá calma y reposo. A nivel orgánico o somático, la alimentación en tanto resolución externa de la necesidad participa del equilibrio corporal y cumple su función en el gran ciclo vital; al mismo tiempo, a nivel psicológico, se realiza la experiencia de la satisfacción.

De esta manera una "imagen mental", en representación del seno, de "la madre", será asociada a la excitación provocada por la necesidad. Cuando la sensación de hambre se volverá a presentar, la relación ya establecida traerá a la mente la representación del objeto que la experiencia ha asociado a la satisfacción. He aquí *"el movimiento que llamamos deseo. La reaparición de la percepción es la realización del deseo."*[16] Es decir la satisfacción alucinatoria del deseo.

El *objeto imaginario* –en nuestro ejemplo el seno materno– aparece cuando el objeto real no está presente. Esta separación entre la ausencia y la presencia hace que el objeto imaginario sea al mismo tiempo el *objeto perdido* y se vuelva posible entonces la inserción de la representación en la cadena significante (o sistema signitivo), en el lenguaje.

La representación imaginaria del objeto en ausencia del objeto real es la mediación que permite la incorporación del objeto en tanto "objeto interno", o más bien, la construcción interna del objeto, en función de un trabajo que lleva a la substitución de la *identidad de percepción* por la *identidad de pensamiento* [17]; esta substitución pasa por la articulación de la imagen y de la palabra, por la inserción de la representación en una cadena de sustituciones, por la utilización del objeto en tanto *signo* significante.

16 Freud, Sigmund: *L'interprétation des rêves*. PUF, París, 1971, p. 481.

17 Ibid. p. 512 (c/f: *Duelo y melancolía;* identificación del yo con el objeto perdido.)

El objeto perdido tiene un status particular en la construcción del orden simbólico porque es la experiencia repetida de la pérdida del objeto investido lo que permite su incorporación como elemento activo del psiquismo. El objeto perdido es un componente esencial de la constelación fantasmática del mundo interno y pondrá en marcha la metonimia del deseo, tensión constante, conflicto de base, fuerza y pasión de la vida que buscará en el futuro el bien imaginado y perdido para siempre. En una antropología del fantasma la muerte sería tal vez el gran motor de la vida.

La materialidad del mundo construye el objeto interno [el objeto interno es al mismo tiempo un objeto imaginado, un signo, un objeto noético], que es la "materia" del fantasma; y a su vez el fantasma se extiende sobre el mundo exterior a través de su conexión interna con la significación, con el mito, con el orden simbólico.

Este movimiento circular del deseo nace de una experiencia de satisfacción que está más allá del deseo mismo, por fuera de la significación y del símbolo. Imaginada como plenitud y ligada al objeto perdido, ella se inscribe en la circularidad del mito como comienzo y como fin: Paraíso o Fin de la Historia, Edad de Oro o Utopía. Como diría Heráclito, la cosa común, el origen y el fin en la circunferencia del círculo.

Si volvemos al objeto considerado como *signo* y al problema del significado, una manera de proceder clásica en lingüística es separar la sintaxis –que se ocupa de las relaciones de los signos entre sí–, de la semántica –que se ocupa de las relaciones entre los signos y las cosas–. La semántica se ocupa del eje de sustitución, pero, dice Roman Jakobson, en todos los casos sustituimos signos por signos.[18]

Ahora podemos definir el signo significante, y siguiendo a Morris[19] decir que *cuando un organismo, en el curso de un proceso de intercambio con otro organismo, usa un signo que se sustituye a otro signo, y significa lo que significa el signo sustituido, el signo es entonces un símbolo y el proceso semiótico un proceso simbólico: en el caso contrario, se trata de una señal y de un proceso de señal.* Lo que es importante retener es que si bien el signo para existir se liga a la imagen

[18] Jakobson, Roman: *Essais de linguistique générale.* Ed. de Minuit, París, 1963, p. 41.

[19] Morris, Charles: *Signos, lenguaje y conducta.* Ed. Losada, Buenos Aires, 1962, p. 33.

sensible, solo significa en la medida en que se inscribe en *un sistema* de signos, y el sistema implica un orden, una regularidad, una *regla* que haga posibles las sustituciones. Es decir un lenguaje. La ventaja de los signos significantes o símbolos reside en el hecho de que pueden aparecer aunque las señales dadas por el medio estén ausentes.

Dicho esto, si el *signo* reenvía a la representación [o, mejor, a un proceso representacional], a las formas sensibles de la experiencia y del imaginario, él adquiere a su vez sentido, significa algo, solo por su relación con otras formas significantes en el interior de una lengua históricamente dada.

Para utilizar las palabras de Ortigues: " *El signo suscita una "representación", mientras que la señal provoca solamente una reacción práctica. El símbolo requiere la adhesión libre a una regla, mientras que la señal solicita un automatismo de ejecución.*"[20]

En otras palabras, y según Pierce, un signo es un símbolo si este signo, considerado como tipo está asociado por una convención a lo que él significa o representa.[21] Pero, un signo significante, para poder intercambiar, es decir para significar, necesita, además, un interpretante. "*Segun Pierce, la función de este interpretante es cumplida por otro signo, o un conjunto de signos que se dan en concomitancia con dicho signo, o que podrían serle substituídos.*"[22]

Para mayor claridad, digamos que lo que caracteriza fundamentalmente el nivel simbólico es el hecho que un signo significante o símbolo no aparece nunca por fuera de un *contexto de significación* (no confundir con el contexto de enunciación). Un símbolo no significa por sí mismo, sino por el lugar que ocupa (lugar determinado por la existencia de una *regla*) en un contexto o sistema, valga la repetición.

Es así que la definición del signo en tanto *significante* [léase: que significa, que comporta un significado] presupone la existencia del orden simbólico. Y el orden simbólico es siempre una relación terciaria en la cual la *regla* que permite las secuencias de una cadena significante, o la sustitución de términos en el discurso, depende de un *tercer término* "tercero operatorio", u operador simbólico explícito u oculto.

[20] Ortigues, Edmond: *Le discours et le symbole.* Ed. Montaigne, París, 1962, p.39.

[21] Recanati, François: *Les énoncés performatifs.* Ed. de Minuit, París, 1981, p. 14.

[22] Jakobson, Roman: *op. cit.* p. 40.

El nivel simbólico, o mediación simbólica, implica el material de base de la existencia, es decir la *representación imaginaria* del mundo, *articulada al, o más bien determinada por, el orden normativo, la regularidad social, la regla, la convención.*

Esta articulación está presente, de entrada, en la constitución misma del objeto, lo que determina la existencia del orden simbólico, al que el imaginario no es extraño o exterior. Esta misma articulación forma parte de la "materia" del símbolo, "materia" que persiste como traza aún en la osatura desencarnada del algoritmo. Al reenviar exclusivamente de un signo a otro según las reglas de la lógica y de la sintaxis, el orden significante tiende a adquirir una independencia como orden autónomo, a esconder su carácter de mediación y a estructurarse solamente en función de la lógica normativa. O, como lo veremos luego, de la dominación.

Debemos señalar aún otros dos elementos fundamentales de la significación: 1) en primer lugar la separación –distancia, desfasaje– en el tiempo; el signo hace surgir una relación reversible en un tiempo irreversible; la presencia de la palabra y de la imagen –de la representación y no de la cosa representada– se basta a sí misma, y esto en un orden de realidad del cual el signo se separa en tanto tal. 2) El otro elemento, que ya hemos mencionado, es que la significación resulta de la interacción social; un lenguaje no es nunca individual, es el resultado de una convención social.

La sociedad es un conjunto de reglas, de tradiciones, de mitos, de estructuras de sentido, que no están todos presentes al mismo tiempo en la consciencia de los hombres y mujeres que los viven, sino que por el contrario son en gran parte inconscientes.

En la historia de sociedades diferentes – tal vez, con mayor claridad en las sociedades mal llamadas "primitivas" por ser más limitadas y más homogéneas – se perfila la textura de conceptos fundamentales, o de valores simbólicos, que se organizan como un "campo de fuerzas[23], es decir en torno "*a un significado más o menos virtual, capaz de ser explicitado en expresiones de géneros diferentes, en el curso de los siglos y de innumerables civilizaciones*"; al mismo tiempo, esos contenidos o materiales del imaginario colectivo se reproducen como instituciones sociales. "*Y la sociedad en cuestión es la que ha sido formada, amasada, articulada, por la regla simbólica.*"[24]

[23] Ortigues, Edmond: *op. cit.* p. 199. (Ver la cita de G. Dumézil)

Las instituciones sociales presentan diferentes grados y tipos de relación y de inclusión con otras normas de organización de los sistemas simbólicos como los mitos o las ideologías, como así también con el simbolismo inconsciente y con la particular organización fantasmática individual que se expresa en –y constituye al– sujeto parlante.

Las instituciones, entre otras razones, por el propio peso de su continuidad histórica, tienden a presentarse como *autonomizadas* y determinantes de su propia evolución ineluctable, frente a los agentes de la acción social. Ocurre con el lenguaje que no podemos salir de él, "*pero nuestra movilidad en el lenguaje no tiene límites y nos permite cuestionar todo, hasta el propio lenguaje y nuestra relación a él.*"[25] Lo mismo pasa con las instituciones sociales, y una nueva sociedad creará evidentemente un nuevo simbolismo institucional[26] pero un cambio radical de la sociedad –y evidentemente estamos pensando en la desaparición de la dominación, en la abolición del Estado– exige un cambio a nivel institucional al mismo tiempo que a nivel de la constitución del sujeto, cambio que toca a la *regla simbólica* que reproduce la *dominación*.

Resumamos los conceptos fundamentales que conservaremos como conclusión de esta parte del artículo.

Primeramente, el *signo significante* o símbolo es tributario de un contexto de significación; significa según el lugar que ocupa en una estructura, en una cadena de signos y depende de un elemento tercero u operador simbólico en función de una *regla* socialmente determinada. El orden simbólico es un producto social, una creación socio-histórica.

En segundo lugar, la existencia de un orden simbólico, de un sistema signitivo, introduce una ruptura, una separación radical en el tiempo; el signo hace aparecer una relación reversible en un tiempo irreversible, la relación de antes y de después se vuelve circular y hace posible lo que es una de las características típicas del mito, la repetición cíclica.

En tercer lugar, la inserción de la experiencia *individual* en el mundo de la significación, en la cultura (posibilidad individual para cada ser humano, pero que al mismo tiempo es la posibilidad genérica de la

[24] Ortigues, Edmond: *op. cit.* p. 200.

[25] Castoriadis, Cornelius: *L'institution imaginaire de la société.* Ed. du Seuil, París, 1975, p. 176.

[26] Ibid.

especie de acceder al nivel simbólico, al mundo cultural) está dada por la posibilidad de reactualizar la "imagen" del objeto en ausencia del objeto real. El modelo del deseo está construido sobre la base del objeto perdido; es la imagen alucinatoria del objeto de la satisfacción, que puede ser introyectado en tanto elemento activo del psiquismo porque puede ser *imaginado* cuando no está presente en el mundo externo.

De este modo, la significación, que depende del orden simbólico, del lenguaje, de la sociedad, estará siempre articulada a la "representación" y al imaginario, que son inseparables de la estructura del deseo. Lo que permite decir a Freud que el pensamiento no es otra cosa que un sustituto del deseo alucinatorio.

Sobre esta vía se construye el simbolismo inconsciente que será la "materia" del fantasma. Y así la vida fantasmática del sujeto quedará ligada para siempre por un lado al deseo y por el otro a la regla del orden simbólico.

La vida individual se inserta en la significación, en una estructura de sentido. El mito es el contexto de la significación, él determina el lugar de los conceptos fundamentales que se organizan como un campo de fuerzas; en el mito, el fantasma toma sentido. El fantasma y el mito son dos niveles del orden simbólico que permanecen estrechamente ligados por la institución social y su contrapartida psicológica: el complejo. Lévi-Strauss reconoce que existe una correspondencia entre la significación inconsciente de un mito –que es el problema que el mito trata de resolver– y el contenido consciente que expresa la trama del mito, y que se resuelve en ideologías e instituciones. Diremos entonces que ese *contexto de significación* es a la vez social e individual, subjetivo y objetivo, consciente e inconsciente.

El mito, en tanto contexto de significación implícito, no se agrega "*a posteriori a ciertos elementos de la existencia empírica, sino que la experiencia primaria misma está penetrada de lado a lado por la figuras del mito y como saturada por su atmósfera*."[27] El mito edípico reproduce en cada actualización fantasmática lo sagrado del Poder –tal vez en su origen lo sagrado no es más que la prolongación de la voluntad del padre originario (Freud). Y el *imprimatur* señorial se disfraza de complejo de Edipo.

[27] Cassirer, Ernst: *Langage et mythe*. Ed. de Minuit, París, 1973, p. 18.

El complejo, que habíamos situado como cuarto elemento –mito, fantasma, institución y complejo– ha sido definido en el origen de la teoría psicoanalítica como un conjunto de representaciones actuales y activas, y al mismo tiempo inconscientes. Es dentro de esta estructura mítica, fantasmática e institucional que el "complejo nuclear" se constituye como tal.

El complejo de Edipo –y el complejo de castración que le está ligado– es un sistema fundamental de relaciones interpersonales, en el que la persona encuentra su lugar y se lo apropia. El complejo tiene siempre una función estructurante y es la contrapartida de una cierta institucionalización de la sociedad.

Esquematizando la relación entre los diferentes niveles podemos proponer el siguiente *paradigma general:* las instituciones básicas de la sociedad se ligan en un eje longitudinal, al complejo estructurante del *ego*; en un eje horizontal la significación se expresa en el mito en un extremo, en el otro en el "fantasma". En el cuadrante constituido por la Institución y el Mito se despliega el *sistema social*; entre el Fantasma y el Complejo se extiende el cuadrante donde se constituye el *sistema de la personalidad.*

Paradigma general:



Estamos en condiciones ahora de entrar en la explicación de lo que hemos llamado la *segunda articulación* del simbólico y que en nuestro paradigma general se sitúa en el entrecruzamiento de los dos ejes, anudando fuertemente mito, complejo, institución y "fantasma", operación que da como resultado la *estructura de la dominación.*

La regla y la ley

"Mais qu'est-ce donc enfin qu'une loi? Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre, et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'Etat. "[28]

J.-J. Rousseau. *Du contrat social.*

¿De dónde viene esta impronta generalizada del Poder? ¿Esta casi-imposibilidad de imaginar la *Polis* sin un poder coercitivo legitimado (un *arkhè)*? ¿Porqué esta experiencia primera del poder que reproduce en las acciones humanas –aún fantasmática e inconscientemente– la relación del amo y del esclavo, del súbdito y su señor?

La dominación, institucionalizada como poder político, se concretiza en la forma Estado, principio de equivalencia de toda institucionalización. La organización del inconsciente personal –y en *sensu strictu* no hay otro "inconsciente"– se constituye y se reproduce bajo su imperio.* Lo instituido marca con la fuerza de lo que *es*, de lo existente, el tiempo histórico y se liga a la existencia genérica de la dominación, entonces la repetición cíclica de los orígenes sagrados del Poder reproduce en el gesto cotidiano el rito ancestral: el origen se vuelve destino.

Una antigua tradición hace derivar de la autoridad paterna el gobierno de los hombres, y ya Aristóteles sintió la necesidad de combatir la idea, aunque por momentos no se privó de adoptarla como en la frase siguiente de la *Etica a Nicomaco: "La comunidad que forman el padre y sus hijos ofrece, en efecto, la imagen de un reino... Es por ello que Homero da a Zeus el nombre de padre. La autoridad real se considera una autoridad paterna.*"[29]

[28] Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social.* La Pléiade. Gallimard, París, 1964. Vol.III, p. 378.

* Esta es una de las funciones normativas de los fantasmas originarios, fundamentalmente el Edipo.

[29] Aristóteles: citado en las notas del *Discours sur l'économie politique* de Rousseau. Ed. La Pléiade. Vol. III, p. 1.393. "*La communauté que forment le père et ses fils offre, en effet, l'image d'une royauté... C'est pour cela qu'Homère donne à Zeus le nom de père. L'autorité royale entend être une autorité paternelle.*" [Ligeras variantes en la traducción de J. Tricot. Vrin, París, 1979, p. 413.*Ethique à Nicomaque*: "*En effet, la communauté existant entre un père et ses enfants est de type royal (puisque le père prend soin de ses enfants; de là vient qu'Homère désigne Zeus du nom de père, car la royauté a pour idéal d'être un gouvernement paternel).*" VIII,12, 1160 b.]

Hobbes también hace la diferencia sobre los modos de acceder al poder soberano que, en la teoría del pacto social, es un poder que los hombres han instituido y que, en el caso en que este pacto no "existiera" sería un dominio por adquisición basado en un acto de fuerza; en este último aspecto entran el dominio paterno y el despótico. Pero es Rousseau quien critica con certeza la opinión que hace derivar el poder social del poder paterno: "*En lugar de decir que la Sociedad civil deriva del poder Paterno, hay que decir, que, por el contrario, es de ella que este poder saca su fuerza principal...*".[30] De todas maneras la autoridad del *pater familias*, ya sea de un modo originario, como fuente del poder, ya de un modo vicariante, se mantiene en el centro de la filosofía política del dominio y adquiere una nueva consistencia ideológica a fines del siglo XVIII con los teóricos de la contra-revolución como Burke, Bonald y De Maistre que erigen la familia en pilar del orden social autoritario. Al mismo tiempo Malthus levanta contra Godwin los baluartes de la propiedad y el matrimonio. Evidentemente en este contexto, la hegemonía del hombre en el seno de la familia no se discute.

Originariamente la teoría de la contra-revolución milita en favor de los sectores feudales y clericales, pero, como bien dice Marcuse[31], es rápidamente adoptada por los grupos dirigentes de la burguesía.

De violentamente conquistadora la ideología patriarcal tiende, en la evolución del Estado moderno, a transformarse en rampante. Pero la figura del padre primordial se mantiene operativa, se llame "dios-padre" (cristianismo), o "el nombre del padre" (lacanismo), o "el padrecito del pueblo" (stalinismo), según la liturgia en que se oficie.

Sin embargo pensamos que Rousseau tenía razón, la centralidad de la metáfora paterna en un orden jerárquico particular forma parte de la *legitimación simbólica* de una expropiación: expropiación de la *capacidad simbólico-instituyente* de la sociedad como conjunto efectuada por una minoría dominante. Y la persistencia de dicha expropiación garantiza a su vez la "legitimidad" de la metáfora paterna.

La reconstrucción "mítica" que intenta Freud de los orígenes de la humanidad tiene un alto valor explicativo. Ella es importante, no por el contenido "histórico" asignado a los orígenes de la sociedad que es

[30] Rousseau, Jean-Jacques: *Sur l'origine de l'inégalité.* La Pléiade. Vol. III, p. 182.

[31] Marcuse, Herbert: *Pour une théorie critique de la société.* Denoël, París, 1971, p. 98.

seguramente inaceptable, sino por el descubrimiento de los significados "claves" del mito androcéntrico implícito a través de los cuales la *estructura de la dominación* se constituye y se reproduce.

Freud, a semejanza de Hobbes, hace surgir la sociedad civil de un pacto, "*una suerte de contrato social*".[32] A partir de una "indicación de Darwin" y de una "conjetura de Atkinson", como él lo dice, construye la hipótesis siguiente: en el estado de naturaleza habría que suponer a los grandes homínidos, que no han ido muy lejos en el desarrollo del lenguaje[33], viviendo en pequeñas hordas bajo la égida "*de un padre violento y celoso, que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo*".[34] Los hermanos expulsados de la horda paterna se conjuran un día y matan al padre, lo devoran en común y de esta manera lo incorporan, se identifican con él y se apropian de una parte de su fuerza. "*... este acto criminal y memorable... constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión.*"[35] Dicho acontecimiento, "histórico", que se narra rápidamente, demandó milenios y se repitió innumerables veces, antes de integrar el patrimonio de la especie, creía Freud.

La primera religión, la religión totémica, nació del sentimiento de culpa de los hijos y significó un intento de reconciliación con el padre asesinado y de *sumisión* por medio de la *obediencia retrospectiva*. Entre el asesinato, la culpa y la obediencia se encuentra el origen de la ambivalencia del complejo paterno. Esta actitud con respecto al padre no se limitó al orden religioso sino que se extendió a la organización social. El *padre primordial* volvió entonces, fantasmáticamente, como dios y como víctima del sacrificio, y el sistema patriarcal lo restauró, pero ahora simbólicamente, en sus derechos. Asentado en sus nuevas funciones sustitutivas, como dios y como rey, el padre "*se venga cruelmente de su antigua derrota, elevando a un grado máximo el poder de la autoridad.*"[36]

[32] Freud, S.: *Moisés y la religión monoteísta*. Obras completas. Tomo XXIII. Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 79.

[33] Ibid., p. 78.

[34] Freud, S.: *Totem et tabou*. Petite bibliothèque Payot, París, 1972, p. 162.

[35] Ibid., p. 163.

[36] Ibid., p. 172.

Pero desde un primer momento las *asociaciones de hombres*, las organizaciones sociales "más primitivas que conocemos", matrilineales y exogámicas, tuvieron que inventar estas instituciones para defenderse del deseo sexual que "lejos de unir a los hombres, los divide". Cada uno de los hermanos quería para sí, a ejemplo del padre que habían suprimido, la posesión de todas las mujeres. La lucha de todos contra todos de la época anterior se hubiera mantenido y fracasado entonces la nueva organización igualitaria. "*Así, pues, si los hermanos querían vivir juntos, no tenían otra solución que instituir (...) la prohibición del incesto, con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio.*"[37]

Estas ideas generales, que llamaremos el *mito arcaico del padre primordial*, fueron presentadas por Freud, por primera vez en *Totem y tabú* (1912/13) y retomadas un cuarto de siglo más tarde en su último libro *Moisés y la religión monoteísta*, elaborado entre 1934 y 1938. Las resumimos muy escuetamente aquí sin dar, por supuesto, ni una sombra de la rica elaboración teórica e ideológica en que Freud se apoya; tampoco diremos nada de la crítica antropológica a la generalización del totemismo, ni haremos la crítica de fondo de la interpretación "histórica" de Freud. Lo que nos interesa es remarcar en el *mito arcaico* los *contenidos semánticos* que explican y justifican la institución jerárquico-patriarcal de la sociedad.

El *contrato social* freudiano se basa en la renuncia a la satisfacción sexual inmediata, en la sumisión retrospectiva a la figura paterna y en la instauración de instituciones exogámicas a través de la codificación que impone la *ley* de la interdicción del incesto; así en un mismo movimiento se conjugan –como en Hobbes– los tradicionales *pactum subjectionis* y *pactum societatis*.

Es importante tener en cuenta que el *mito del padre primordial* cumple una función teórica diferente de la del *mito edípico* y del complejo correspondiente. El no haberlo tenido en cuenta ha permitido que se incluya a Freud junto con Murdock, Parsons y otros en el casillero de las "relaciones-internas-de-la-familia".[38] Murdock, escribió por ejem-

[37] Ibid., p. 165.

[38] Fox, Robin: *Totem and Taboo* Reconsidered. In 5. *The Structural Study of Myth and Totemism*. Edited by Edmund Leach. Tavistock publications. London, 1967, p. 169.

plo, que: *"el tabú del incesto y las restricciones exogámicas de todo tipo, parecen ser netamente extensiones del tabú sexual entre padres e hijos, y entre hermano y hermana en el seno de la célula familiar."*[39] La posición de Freud es exactamente la contraria, la prohibición del incesto es una *ley (nomos)* impuesta por los hombres en una organización clánica [*exogámica*] de ascendencia *matrilineal* y por lo tanto corta la familia de manera diversa para los hombres y las mujeres. En realidad, dice Freud, estas prohibiciones van dirigidas contra los impulsos incestuosos del hijo varón.[40] El tabú del incesto en la "familia nuclear" es un caso especial de la interdicción clánica, resultado de una estructura bilateral, es decir de la yuxtaposición de tabús que pasan primeramente por la línea materna y a continuación por la paterna, en el esquema freudiano.

Freud, como Hobbes, dudó de la realidad histórica del *contrato* pero, con el pasar de los años se afirmó en la creencia de que el asesinato del padre primitivo, la prohibición del incesto y la posterior entronización simbólica de la figura paterna, fueron, en verdad, hechos de la prehistoria humana. De cualquier manera, esto no es lo importante, lo importante es que así como Hobbes tiene necesidad del contrato para fundar en derecho *Leviatán*, el poder soberano, Freud tiene que recurrir al *mito arcaico* del padre primordial para justificar en teoría la estructura edípica del inconsciente. La interdicción del incesto liga inseparablemente el *deseo* y la *ley*, sella en una misma matriz, la sexualidad y el poder. Los efectos estructurales del mito arcaico colocan en el centro del orden simbólico la *ley del padre*.

Freud vio la necesidad de ubicar a nivel de la sociedad global el poder instituyente del orden simbólico que a través de *significaciones claves* organiza un orden preferencial que determina las alianzas (la estructura de parentesco), que infiltra el lenguaje, y constituye a cada sujeto humano como miembro de una comunidad. El proyecto social que encarna la Ley en la metáfora paterna reproduce en el mito edípico la ineluctabilidad del poder e inserta la vida fantasmática individual –como consecuencia del complejo de Edipo y la "amenaza de castración" consecuente– en la *estructura de la dominación*.

[39] Citado por Needham, Rodney: *La parenté en question*. Ed. du Seuil, París, 1977, p. 126.

[40] Freud, S.: *Totem et tabou*. Op. cit., p. 14 (nota al pie de página).

Lévi-Strauss coloca el *intercambio* en el centro de su argumentación, pero es nuevamente la prohibición del incesto el gran distribuidor de los efectos del intercambio. El vínculo de reciprocidad que funda la relación global del intercambio, se expresa en el matrimonio; pero no es entre un hombre y una mujer que el vínculo se establece, sino " *entre dos grupos de hombres, y la mujer interviene como uno de los objetos del intercambio y no como uno de los "partenaires" entre los cuales tuvo lugar* "[41] el acto social. Puesto que la "situación inicial" de todo intercambio *"incluye a las mujeres en el número de objetos sobre los que tratan las transacciones entre los hombres."*[42] Entonces, lo que caracteriza a la sociedad humana es *"la relación fudamental de asimetría entre los sexos."*[43]

Ahora bien, según Lévi-Strauss, las raíces de la prohibición del incesto hay que colocarlas en *la naturaleza* aunque es solamente como *regla social* que podemos captarla. *"La naturaleza impone la alianza sin determinarla; y la cultura no la recibe más que para definir inmediatamente las modalidades."*[44]

De esta manera la interdicción del incesto es vista como la Regla fundamental que instaura la cultura, el intercambio simbólico. No escapa a Lévi-Strauss que hay una contradicción fundamental en el buscar en la naturaleza el origen de reglas institucionales que presuponen la existencia previa de la cultura. Y reconoce que esta particular *interdicción "sería el único caso en el que se le pediría a las ciencias naturales de dar cuenta de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres."*[45]

La prohibición del incesto aparece, entonces como una necesidad estructural de la reciprocidad del intercambio, pero deja de lado el hecho de que para funcionar debe colocar a las mujeres en un status particular: el de objeto, signo o valor a intercambiar. Así la asimetría

[41] Lévi-Strauss, Claude: *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, París–La Haye, 1967, p. 135.

[42] Ibid., p. 136.

[43] Ibid.

[44] Ibid., p. 37.

[45] Ibid., p. 28.

[valencia diferencial] hombre/mujer es postulada como una condición necesaria para el surgimiento del orden simbólico.[46]

Nos encontramos nuevamente frente al mismo planteo: el orden simbólico, el sistema social y la estructura del inconsciente son un producto del intercambio codificado por la ley de la interdicción del incesto. En otras palabras: "*La ley primordial es entonces aquella que, regulando la alianza, superpone el reino de la cultura al reino de la naturaleza...*"[47]

Llegamos así al meollo del problema.

Podemos considerar que existen dos dimensiones diferentes incluidas en el concepto de Regla/Ley presente en la constitución del orden simbólico:

1) Como lo hemos dicho antes, vista desde el ángulo de la regla [o norma o convención] la "ley" es una condición necesaria para la existencia misma de un sistema significante. El signo significante o símbolo, significa por su ubicación en una cadena o sistema de signos [orden signitivo] y esta "ubicación" es tributaria de un elemento tercero, de una "regla de sustitución" u *operador simbólico*, explícito u oculto.

2) Pero "la regla", en su sentido genérico, considerada como una regularidad abstracta, no se expresa por sí misma; para existir como operador simbólico en la realidad social, es decir en una particular ordenación social-instituyente, ella debe "encarnarse" en un elemento

[46] En *Les structures élémentaires de la parenté,* Lévi-Strauss escribe: "Tal es el caso del intercambio. Su rol en la sociedad primitiva es esencial, ya que engloba a la vez ciertos objetos materiales, los valores sociales y las mujeres; pero en tanto que en lo concerniente a las mercaderías, ese rol ha progresivamente disminuido de importancia en provecho de otros modos de adquisición, en lo que concierne a las mujeres, dicho rol ha, por el contrario, conservado su función fundamental: por un lado porque las mujeres constituyen el bien por excelencia, y ya hemos justificado en el capítulo III el lugar excepcional que ocupan en el sistema primitivo de valores; pero sobre todo porque las mujeres no son, ante todo, un signo de valor social sino un estimulante natural; y el estimulante del único instinto cuya satisfacción pueda ser diferida: el único por consiguiente para el cual, en el acto del intercambio, y por la apercepción de la reciprocidad, pueda operarse la transformación del estimulante al signo, y definiendo por este acto fundamental el pasaje de la naturaleza a la cultura, expresarse plenamente en institución." (Op. cit., p. 73)
Se encuentran presentadas aquí, de un lado, la afirmación de la asimetría fundamental de los sexos, presupuesta como un hecho de naturaleza y que por lo tanto no hace falta justificar, y del otro la referencia a la satisfaccion sexual "diferida" –¿diferida en razón de qué? (¿la teoría de la escasez?), ¿por quién? (¿la teoría del padre primitivo?)– como base del orden simbólico, y por consecuencia del pasaje de la naturaleza a la cultura.
C/f. tambien Simonis, Yvan: *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste".* Aubier–Montaigne, París 1968, capítulo II.

[47] Lacan, Jacques: *Écrits.* Ed. du Seuil, París, 1966, p. 277.

que la represente. Y decimos encarnarse en un sentido fuertemente metafórico para referirnos a un *significado* que asume la función de tercero operatorio (y no a un representante segundo: institución histórica, rey viviente o padre real). Desde este punto de vista, todo tercer objeto [todo objeto en posición trina] puede funcionar, en hipótesis, como garante de la regularidad del intercambio, es decir como Regla. Es solamente *après-coup* que la estructuración ordenada del simbólico, al elegir una *interdicción* como regla operatoria, produce los efectos del Poder/Dominación. [Hay que tener en cuenta que una *interdicción* en una sociedad jerárquica supone un elemento exterior a la regla misma dotado de la capacidad (poder) de coerción. Ver art. *Anarquismo, obligación social y deber de obediencia.*]

Llamamos *segunda articulación del simbólico* a la relación que se establece entre la regla, condición necesaria, y el elemento contingente que la expresa en un orden simbólico particular, histórico. Esta articulación entre la *regla* (principio abstracto, espacio virtual) y la *interdicción del incesto* (norma positiva sostenida por una sanción–coerción social) produce la *Ley primordial.* Y la Ley no es previa sino consecuencia de la institucionalización del poder político.

Acordémonos ahora una pequeña digresión para hacer algunas consideraciones sobre la ley y el incesto.

La primera consideración versará sobre la *ley.*

El concepto de ley engloba en su polisemia dos sentidos diferentes y en cierto modo opuestos.*

Sin pretender hacer la historia de una idea compleja y utilizada a través de los tiempos en contextos diversos, podemos fácilmente circunscribir dos campos bien definidos; comencemos por el que nos interesa particularmente: la ley en el sentido jurídico de la palabra, en tanto expresión del Derecho, es el producto de la acción de un grupo humano para producir ciertos efectos sociales determinados.

* La primera discriminación necesaria consiste en separar el concepto de *ley social* del concepto de *ley natural*, [*nomos y physis*]. La ley –*nomos*– es una convención, en términos generales una obligación instituida por los hombres para producir determinados efectos intencionalmente buscados. Una ley natural o científica es una regularidad universal que se cumple siempre por fuera de toda intervención humana. Los humanos han inventado tambien una categoría híbrida: las "leyes de naturaleza" que ocupan un lugar importante en la filosofía política clásica, consideradas como intangibles, eternas, sagradas o tradicionales, no escritas, a las que se somete el sujeto *in foro* interno.

Los antiguos romanos pensaban que una república no puede durar si no respeta los lazos que originariamente agruparon a los hombres en una asociación política. Es la ley la que da su cohesión a la sociedad civil, opinaba Cicerón, y como desde el punto de vista tradicional romano el poder supremo (*summa rerum, summa potestas*) reside en el pueblo, las leyes son en consecuencia la expresión de la voluntad colectiva: " *La ley es lo que el pueblo establece y ordena.*" [*Lex est quod populus jubet atque constituit.* Gaius][48]

La ley tiene su fuente en una *decisión* de los hombres asociados entre sí, la República romana lo reconoció, y aún al fin del Imperio el poder político mantuvo la ficción: "*Lo que el príncipe ha decidido tiene fuerza de ley, porque por un decreto especial (lex regia), que concierne a su gobierno, el pueblo le ha conferido la totalidad del comando y del poder.*" Así se expresaba Ulpien en el *Digesto.*[49]

Dejemos estos lejanos antecedentes, y volvamos nuevamente a Hobbes, que es quien en concordancia con el origen de Estado moderno, define claramente el contenido semántico de la ley: la ley civil no es un pacto porque lo que los hombres consienten entre sí pueden abrogarlo por el mismo mecanismo. El pacto fundó de una vez por todas y "para siempre" el poder soberano, y la existencia del Estado obliga a la obediencia; "*la ley es un mandamiento; en un pacto se dice: yo haré; en una ley se ordena hacer; (...) El contrato obliga por sí mismo, pero la ley no obliga más que en virtud de un pacto general de obligarse a la obediencia. Por esto en una convención antes de obligarse se determina lo que hay que hacer, pero en una ley la obligación precede, es decir, se promete obedecer antes que se sepa lo que hay que hacer.*"[50] Entonces, la definición de Hobbes será la siguiente: "*La ley es una orden (o disposición) de esta persona (ya sea de un solo hombre que gobierna o de una corte) cuyo mando basta como razón suficiente para obedecer.*"[51]

Pero como el poder sin velos es obsceno, las diferentes doctrinas del derecho sintieron la necesidad de separar le *ley natural* de la *ley*

[48] C/f. Passerin d'Entrèves, Alexandre: *La notion de l'État.* Ed. Sirey, París, 1969, p. 95.

[49] Ibid., p. 66.

[50] Hobbes, Thomas: *De Cive ou les fondements de la politique.* Ed. Sirey, París, 1981, p. 253.

[51] Ibid., p. 251.

positiva con la intención de contrabalancear lo arbitrario de la autoridad soberana que hace la ley con un principio general y abstracto, "inmutable", que mantenga al "legislador" en una situación de subordinación a una regla –a un valor– superior. De allí la asimilación de la Ley a la Razón, o a una no menos mítica Voluntad general. O todavía como en la formulación de Montesquieu: "*Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.*" ["Las Leyes son la relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas."] Esta definición nos acerca al concepto científico de ley basado sobre la constatación de una relación regular, o de la regularidad con la que se produce un fenómeno cualquiera.

No habría ciencia, no habría un conocimiento racional del mundo sin el concepto de ley, pero ya se considere a la ley en una teoría inmanente de la naturaleza, ya como descripción de un orden observado, ya como modelo convencional, lo que nos interesa es diferenciar bien dicho concepto del concepto de ley en la organización política de la sociedad. Diferencia fundamental porque el contenido semántico del concepto político de ley va de par con la idea de sanción o de punición: el que se aparta de la ley es penalizado por la autoridad garante y sostén de la Ley.

Y la ley en una sociedad jerárquica tiene tendencia a cargarse con la energía de lo sagrado, emparentándose así con las prohibiciones tabú. Si hay ley y castigo, pensaba Freud refiriéndose al tabú, es porque está presente la idea de que un deseo positivo debe ser impedido de expresarse o debe ser canalizado: "*No se ve, en efecto qué necesidad habría de prohibir lo que nadie tiene ganas de hacer; lo que está severamente prohibido debe ser objeto de un deseo.*"[52]

Y esto distingue claramente el concepto de ley social o jurídica, y el concepto digamos científico de ley.

La segunda consideración se refiere a la prohibición del incesto en particular.

El postulado de una interdicción universal del incesto es coherente con un "proyecto social" que hace del Padre el garante de la Ley, el fundamento de un orden político autoritario. Recordemos que la interdicción del incesto, articula la filiación y el intercambio en un sistema asimétrico fundamental en el que la exogamia y las reglas de las alian-

[52] Freud, S.: *Totem et Tabou*, Op. cit., p. 84.

zas se fundan en el hecho de colocar a las mujeres entre los objetos de las transacciones entre los hombres.

La universalidad de la que se habla, y que está lejos de haber sido demostrada, puede ser comprendida si uno se refiere al aspecto negativo de las reglas sociales de acceso a determinadas categorías de mujeres (es decir, si una norma prescribe un comportamiento evidentemente prohibe o excluye el contrario). Como dice Needham: "*Las prohibiciones del incesto solo tienen en común su carácter de prohibición.*"[53]

Al mismo tiempo, esta supuesta universalidad de una ley basada sobre una prohibición, que hace de ella el arquetipo de todas las prohibiciones, le da el carácter único de ser al mismo tiempo una ley natural y una ley social (de compartir los conceptos antinómicos de la ley de las ciencias naturales y de la ley del derecho), y justifica que se diga de ella que es la ley por antonomasia, la que rige el pasaje de la naturaleza a lo simbólico, al lenguaje, a la cultura.

Debemos considerar las prohibiciones endogámicas como lo que son en realidad: prescripciones de carácter social que, en lugar de fundar el orden simbólico, se apoyan en él para perpetuar el poder político. Como bien dice un autor*, "*el incesto es una noción moral producida por una ideología ligada a la elaboración del poder en las sociedades domésticas como un medio de control de los mecanismos de la reproducción, y no una prescripción innata que sería para el caso la única de su especie: lo que está presentado como un pecado contra la naturaleza en verdad no es otra cosa que un pecado contra la autoridad.*"[54]

Retomemos el hilo de la argumentación central.

La *dominación*, como dimensión política del poder, recubre la totalidad del campo del hacer, de una manera directa o encubierta, explícita o inconsciente, porque encuentra su origen en una particular estructuración del orden simbólico o significante. Estructuración que es consecuencia de una articulación contingente de la regla (elemento positivo de normatividad o de ordenamiento social-instituyente en la aprehensión significativa del mundo) con un tipo específico de prohibición en la regulación de las alianzas propio de las estructuras exogámicas.

[53] Needham, Rodney: op. cit., p. 127.

* Aparte del parágrafo que reproducimos, las teorías de Meillassoux parten de bases economicistas o utilitaristas que no compartimos.

[54] Meillassoux, Claude: *Femmes, greniers et capitaux*. Ed. Maspéro, París, 1975. p. 28.

Esta *segunda articulación* del simbólico es el producto de una elección que utiliza la metáfora paterna como operador simbólico genérico que organiza la totalidad del campo de la significación. El Padre como *signo significante* "inconsciente", como metáfora, en tanto soporte de la ley y prohibiendo el incesto bajo la amenaza de "castración", es el resultado de un proyecto social que una larga historia se encargó de construir.

Repitamos aquí, para que no haya mala interpretación si la podemos evitar, que nuestra hipótesis se sitúa voluntariamente a nivel sincrónico del sistema simbólico; no pretendemos señalar ni los orígenes ni la evolución histórica de la dominación, sino solamente los elementos semánticos que conforman la *estructura de la dominación*.

Estos elementos los suponemos como constituyéndose en diferentes situaciones en las que, a lo largo de los siglos, cristalizan o se organizan en instituciones y mitos los significados claves que a través de la acción colectiva construyen las sociedades humanas.

La *segunda articulación* del orden simbólico produce, entonces, la Ley, *ley primordial* que se pretende necesaria y fundadora de la cultura. Pero, la transformación de una *relación contingente* entre la *regla*, (propia y necesaria a la significación) y un *operador simbólico particular*, en una *relación necesaria* a la constitución del orden significante, es ya una resultante de la estructura de la dominación que esta relación particular instaura.

Así, la sexualidad y el poder están estrechamente asociados en la estructura de la dominación, y esta asociación es el resultado de la manera particular de ligar la filiación y el intercambio, las generaciones y los sexos, a partir de una misma prohibición: la prohibición del incesto. Tanto el concepto de linaje, o de segmento de linaje, como el concepto genérico de intercambio son demasiado generales y no explican la asimetría de una relación jerarquizada; para hacerlo hay que introducir una diferencia específica y referirse a la prohibición del incesto. Lo que se transmite a través de la filiación exige, para fundar el poder, una jerarquía de status; lo que se intercambia exige, en el mismo proyecto, una jerarquía de sexos.[55]

[55] Ortigues, Edmond: *La psychanalyse et les institutions familiales*. Annales N° 4-5, Juillet/Octobre 1972.

El contexto mítico, contexto de significación [genéricamente implícito], en el que se organizan como en un campo de fuerzas los "valores" de una sociedad, determina el lugar del operador simbólico; es por ello que el mito de Edipo es el mito central de la sociedad patriarcal. Las instituciones sociales, el casamiento, la posición del padre o del tío materno, etc. en las instituciones elementales del parentesco y según la forma que adopten en nuestra sociedad –en la que la preponderancia de la familia nuclear y la disminución del área domestica en favor de la generalización de la organización política tienden a ocultar la importancia de la filiación y del intercambio– se producen y se reproducen sobre la base de una "elección significativa" que el mito expresa. Así el complejo que constituye al sujeto (complejo de Edipo y de castración) actualiza los fantasmas individuales de manera concordante con las instituciones de dominación, y la Ley del inconsciente se adapta a la Ley del Estado, puesto que una y otra se reconstruyen mutuamente.

Para que un pueblo pueda seguir las reglas fundamentales de la razón de Estado, reconoce Rousseau, sería necesario que "*el espíritu social, que debe ser obra de la institución, presidiera a la institución misma y que los hombres fuesen antes de las leyes, lo que deberían ser como resultado de la aplicación de esas leyes*"... "*Esto es lo que forzó desde siempre a los padres de las naciones a recurrir a la intervención del cielo y a honorar a los dioses con su propia sabiduría, para que los pueblos, sometidos a las leyes del Estado como a las de la Naturaleza, y reconociendo el mismo poder en la formación del hombre que en la de la ciudad, obedecieran con libertad y llevaran dócilmente el yugo de la felicidad pública.*"[56]

A guisa de conclusión y parafraseando a Sahlins, diremos que las fuerzas materiales en la sociedad constituyen un conjunto de posibilidades y de necesidades físicas, selectivamente organizadas por el sistema cultural e integradas, en lo que se refiere a sus efectos, gracias a la lógica que las ha motivado.[57]

Y la lógica que preside a la reproducción del Poder-dominación depende de una elección arbitraria que, reflejándose como en juego de espejos múltiples, del fantasma al mito, de la institución al complejo,

[56] Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*. Ed. Bry Aîné, París, 1857, p. 21.

[57] Sahlins, Marshall: *Au cœur des sociétés*. Gallimard, París, 1980.

da la ilusión de lo inmutable, del mismo modo que, en la circularidad del mito, el destino justifica la predicción del oráculo.

La complejidad del fenómeno del Poder nos ha exigido hasta aquí mantenernos en el intento de circunscribir la hipótesis central que construimos bajo la denominación de *segunda articulación del orden simbólico,* lo que nos permite comprender porqué la *dominación* es vivida como experiencia básica. Pero tendríamos que desarrollar algunos otros aspectos importantes para explicar cómo se constituye en todos los niveles –mítico, institucional y fantasmático– la estructura de la dominación, lo que nos llevará de la mano al problema de la *obediencia* y de la significación del Estado.

Una vez que hayamos demostrado lo arbitrario de la decisión que representa en un tabú la Ley "primordial" que generaliza y legitima la dominación, no habrán terminado nuestros problemas porque continuará, tal vez, a existir gente que se diga –retomando la interrogación de Voltaire– "*¿... quién de entre nosotros osará cambiar una ley que el tiempo ha consagrado? ¿Hay algo más respetable que un antiguo abuso?*"[58]

[58] Voltaire: *Zadig ou la destinée*. Garnier, París 1960, p. 30.

Tiempo revolucionario y tiempo utópico

"Los elementos del pasado están dentro de nosotros, los excrementos del pasado están detrás de nosotros."
Gustav Landauer[1]

"Ahora, cualquiera que tenga el dominio, es siempre el heredero de todos los vencedores [...] A este cortejo triunfal, como siempre fue costumbre, pertenece también el botín."
Walter Benjamin[2]

"El agujero dejado por los vencidos en la historia, en un tiempo a la vez homogéneo y vacío, será la puerta por la que entrarán las revoluciones futuras."
Espartaco[3]

Las revoluciones pasadas están escritas en la Historia. Las revoluciones futuras, aún plenas de todas las posibilidades, querrán cambiar el curso repetitivo de los días, estarán contra la historia.

Como lo hicieron en su tiempo las revoluciones pasadas, las revoluciones futuras se erguirán contra su propio e inaceptable presente para poder hacer su propia historia.

La primera virtud del Hombre es, tal vez, la radical insatisfacción de su deseo. La estructura misma del movimiento que llamamos deseo –o si se prefiere su definición mínima– se encuentra en la construcción del *objeto imaginario* que ocupará el lugar del *objeto perdido*. Objeto imaginario, fantasma, que Sigmund Freud describió como la satisfacción alucinatoria del deseo. El deseo no podrá nunca desprenderse totalmente del instante de la satisfacción, de la realidad del momento. Pero, por naturaleza incompleto, siempre detrás de un imposible, el deseo buscará por todas partes la plenitud que atesora, de mil maneras deformadas, el engañoso e inconsciente recuerdo.

---

[1] (Masacrado por la soldadesca en 1919). *La Revolución*, Buenos Aires, Edit. Proyección, 1961. [*La Révolution*, París, Champ Libre, 1974.]

[2] (Suicidado en 1940). "Thèses sur la philosophie de l'histoire" (VII), en *Essais 2*, París, Denoël, 1983.

[3] (Masacrado en el 71 antes de J.C.) *Escritos póstumos*. Las frases citadas no habían sido nunca ni pronunciadas ni publicadas hasta hoy; son, pues, inéditas.

En otra ocasión definimos la *función utópica* como el producto de la tensión que se crea entre un objeto "imaginado como la plenitud del deseo satisfecho" y perdido para siempre (nivel inconsciente que reaparece en los mitos de origen: Paraíso, estado de naturaleza igualitario, Edad de oro), y la búsqueda incesante de un *objeto sustitutivo* (imagen consciente de la anticipación: invención, proyecto, milenarismo, utopía).

La función utópica así definida, y según las resistencias que la "realidad" –la realidad construida, el mundo socio-histórico– opone al trabajo del deseo, puede dar contenidos diversos al *imaginario efectivo*. Si ella queda desconectada del imaginario cotidiano que delimita el campo de lo real y de lo posible, su reino será la quimera, la ilusión, el relato de viajes a lugares inexistentes, el ejercicio erudito de la negación del presente por un *topos* de ninguna parte. El imaginario utópico será, entonces, un imaginario distinto y separado, mítico o privatizado, sin influencia sobre el imaginario colectivo.

Si la función utópica se introduce en la realidad de lo social, los límites establecidos entre la "realidad" y el "imaginario" se modifican, el mundo de lo posible se ensancha y el momento de las revoluciones se aproxima.

El imaginario utópico efectivo, los contenidos utópicos, al presentarse como imágenes, símbolos o valores, se organizan en contextos diferentes: encapsulados en el mito, proyectados en el espacio (*u-topos*) o en el tiempo (*u-cronos*), haciendo irrupción en la historia. Pero la función utópica trabaja únicamente en el presente absoluto, (un *à-présent:* W. Benjamin), siendo siempre una negación radical de lo que es.

La utopía es oposición al orden dominante, ella es ruptura. Imagen de alteridad a todo lo que es en favor de lo que puede ser. Por eso su dimensión propia, a pesar de su nombre, es el tiempo.

La temporalidad histórica

La utopía está en el tiempo, pero ¿en qué tiempo? El tiempo es una noción compleja, como lo sabía aquel "gran hombre" que ante la pregunta de "¿qué es el tiempo?", respondió: "*Si non rogas, intelligo* "(Lo sé, si no me lo preguntas).

Hay un tiempo eterno, inmutable o cíclico, que los antiguos griegos se representaban dando a Cronos la forma de una serpiente enrollada sobre sí misma[4] y que abarcaba al cosmos por completo.

[4] Vernant, Jean-Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs. 1*, París, Maspéro, 1965, pag. 99.

Otro tiempo es aquél "que pasa noche y día sin descanso, que se nos escapa y nos deja de manera tan furtiva que parece quedarse siempre, a pesar de continuar corriendo, hasta el punto de que no es posible pensar en el presente, sin que no sea ya pasado."[5]

"Es indudable –pensaba Blaise Pascal– que el tiempo de esta vida no es más que un instante [y] que el estado de la muerte es eterno, cualquiera que sea su naturaleza.... ".[6] Sin embargo, y al contrario de la Grecia antigua que pudo acomodarse a la idea de un Universo eterno, es decir, a la noción de un tiempo infinito, la metafísica "creacionista" del cristianismo encontraba contradictoria e incompatible la idea de un creador y la atribución de la eternidad o de la infinitud a lo creado: a su criatura. Durante todo el tiempo en que mantuvo su hegemonía sobre el pensamiento "universal" la Iglesia se opuso a la idea de *infinitud*, tanto en su versión democrítea –en el siglo V a. C., Demócrito había imaginado el universo infinito y el tiempo ilimitado[7]–, como en la forma que comienza a perfilarse a partir del siglo XV con Nicolás de Cusa primero, y luego con Giordano Bruno, que afirmó la eternidad siempre en movimiento y siempre cambiante de los mundos infinitos.[8]

Después de Galileo la ciencia física construyó el tiempo que le era necesario para la comprensión de lo infinitamente grande o de lo infinitamente pequeño. Newton escribió que "por no haber considerado estas cualidades (tiempo, espacio, lugar, movimiento) más que por sus relaciones con las cosas sensibles, se han cometido muchísimos errores. Para evitarlos, es preciso distinguir el tiempo, el espacio, el lugar y el movimiento en absolutos y relativos, verdaderos y aparentes, matemáticos y vulgares."[9] Es decir, hay un tiempo *sensible* y un tiempo *inteligible*.

Y Newton agregó: "todos los movimientos pueden ser acelerados y retardados, pero el tiempo absoluto debe discurrir siempre de la misma manera."[10]

[5] De Lorris, Guillaume y de Meun, Jean: *Le roman de la Rose* (escrito entre 1225 y 1230), París, Gallimard, 1984.

[6] Pascal, Blaise: *Pensées*. Citado in Poulet, Georges: *Études sur le temps humain.1*, París, Plon (Agora), 1952.

[7] Démocrite, in *Les Présocratiques*, París, Gallimard (La Pléiade), 1988. Pseudo-Plutarque, pag. 768.

[8] Cf. Koyré, Alexandre: *Du monde clos à l'Univers infini*, París, Gallimard, 1973, p. 60

[9] Newton, Isaac. In Koyré, Alexandre, op. cit., pag. 195.

[10] Ibid.

Siguió pasando el tiempo y un día Albert Einstein modificó el marco de la física. Para la física teórica clásica, el tiempo y el espacio eran "realidades independientes de los objetos que se encuentran en movimiento... El tiempo se desarrolla imperturbablemente sin preocuparse de la materia y de la luz."[11] Pero Einstein afirmó que "cada cuerpo de referencia (sistema de coordenadas) tiene su propio tiempo; una indicación de tiempo no tiene ningún sentido salvo si se indica el cuerpo de referencia al que se refiere."[12]

La comprensión –la intelección– del tiempo se fue construyendo y modificando conjuntamente con la evolución del mundo humano. El tiempo circular arcaico, el tiempo infinito de Bruno, el tiempo absoluto de Newton, el tiempo relativo de Einstein, fueron momentos de esta construcción. Sin olvidar a Thomas Hobbes, por ejemplo, que cincuenta años después del suplicio de Giordano Bruno escribió que "el *tiempo* es una *imagen mental* (un fantasma) del movimiento (*tempus est motus imago mentalis*)."[13] Ni a Emmanuel Kant, quien afirmó "no hay más que *un* espacio y *un* tiempo donde se verifican todas las formas del fenómeno y todo cuanto está en relación con el ser y el no-ser."[14] Ni a Henri Bergson, para quien el tiempo real está ligado a la memoria, "porque la duración es esencialmente una continuación de aquello que ya no es en aquello que es. He aquí también cualquier tiempo concebido, porque no se puede concebir un tiempo sin representarlo percibido y vivido. Duración implica, por tanto, conciencia."[15] Según Freud "el inconsciente ignora el tiempo"; el tiempo lineal y uniforme ciertamente, pero el inconsciente no escapa a la experiencia de la pérdida, que es la imagen misma del tiempo que pasa.

El Tiempo es un tiempo construido como todo lo que tiene sentido –o significación– en el cosmos. Y es lógico entonces que la construcción socio-histórica de una imagen de temporalidad se imbrique y se relacione, sea coherente o pertinente, con otras formas de lo social: no sólo con el grado de elaboración y conocimiento del mundo físico,

[11] Cohen-Tannouddji, G. Y Spiro M.: *La matière-espace-temps*, París, Gallimard (Folio), 1990, pag. 89.

[12] Einstein, Albert: *La relativité*, París, Payot, 1963, pp. 35-36.

[13] Hobbes, Thomas: *Critique du "De Mundo"de Thomas White*, París, Vrin, 1973, pag. 332.

[14] Kant, Enmanuel: *Critique de la raison pure*, París, Gallimard (La Pléiade), 1980, pag. 1.414.

[15] Bergson, Henri: "Origine de l'idée du temps", en *Mélanges*, París, Puf, 1972, pag. 102.

sino también con los valores e ideologías, con la organización política de la ciudad, con los mitos imperantes. En pocas palabras, la representación del tiempo forma parte del "bloc imaginario"[16] que constituye un tipo de sociedad particular.

Sin embargo, es probable que toda noción de temporalidad mantenga la tensión entre dos imágenes fuertes, pregnantes del tiempo: una de ellas tributaria de un tiempo "sensible", anisótropo, unidireccional, subjetivo y vivido, que discurre siempre, "que fluye siempre sin volver atrás, como el agua que desciende, sin que una sola gota pueda volver a subir al manantial."[17] El fluir del tiempo. La otra imagen, que organiza la simultaneidad y la sucesión, construye un orden temporal "objetivo", un tiempo inteligible, isótropo, reversible, impersonal y universal, "homogéneo y vacío" que "si existe –dice Bergson– se prolonga sin fin del pasado al porvenir: es todo de una pieza."[18]

En la imagen global del tiempo que tiende fácilmente a la objetivación y a la universalización, aún otra diferenciación se hace necesaria:

1) Si nos representamos el tiempo como podría verlo un "observador" fijo, exterior al tiempo mismo, entonces el tiempo discurre, el tiempo pasa y el presente no es más que un pasaje, un instante sin espesor, un inexistente que no se puede sentir ni pensar, que no se puede apresar sin que deje de ser presente. De esta forma el privilegio recae sobre el pasado o el futuro. El peligro de esta representación del tiempo es el *historicismo*.

2) Si, por el contrario, consideramos el tiempo como un "marco" fijo, son las cosas, los acontecimientos y los hombres los que se modifican y pasan. El privilegio recae sobre el presente, el pasado y el futuro están incluidos en él. Aquí el peligro está en la *espacialización* del tiempo.

El historicismo y la espacialización serán el suelo favorable, el humus, del realismo político. Retomaremos luego este argumento.

La Historia se ocupa de los hechos y los acontecimientos que ocurrieron, de las acciones de los hombres, de los productos o consecuen-

[16] Colombo, Eduardo: *El imaginario social*, Montevideo – Buenos Aires, Nordan/Altamira, 1989. Véase también Eduardo Colombo, "De la Polis y del espacio social plebeyo", en *La sociedad contra la política*, Montevideo–Buenos Aires, Nordan/Altamira, 1993. [En este libro pp. 53-54]

[17] Lorris, Guillaume de y Meun, Jean de: Op. cit.

[18] Bergson, Henri: Op. cit., pag. 103.

cias de esas acciones. El hombre es objeto y sujeto de la historia. Michelet decía que la historia es "la resurrección integral del pasado." Pero aún los monumentos del pasado que persisten no son inmutables, no son siempre los mismos. Cassirer en su *Filosofía de la historia* escribió: "Las pirámides egipcias parecen construidas para la eternidad. [...] Pero, como quiera que sea, todas las obras humanas tienen su talón de Aquiles. Están sujetas al cambio y a la degradación, no sólo en un sentido material, sino también en uno mortal. Incluso si su existencia continúa, siempre corren el riesgo de perder su significado. En efecto, su realidad es simbólica y no física: una realidad de este género no deja nunca de ser interpretada y reinterpretada [...] Los objetos históricos tienen una realidad sólo en cuanto se rememoran."[19]

Nuestro propio pasado tiene el color y la forma que les presta el recuerdo. Pero la Historia desconfía de las cosas que el tiempo subjetivo se lleva o trae, ella quiere fechas, documentos, testimonios que contrastar, hechos que se organicen con un orden regular y objetivo. Y no está mal que sea así. Sin olvidar que ese orden se vuelve poco a poco un nuevo organizador, un nuevo operador de la realidad que vendrá a reemplazar la concepción mítica de la temporalidad.

Las sociedades tradicionales se rebelan contra el tiempo profano de la duración, de la historia, y buscan refugio en un tiempo mítico, arcaico y sagrado, donde la "ley" fue dictada una vez y para siempre, "ya que la ley no era otra cosa que una hierofanía primordial"[20] y el presente empírico una dependencia de aquel tiempo original instaurado por la divinidad.

La temporalidad mítica persiste en las sociedades históricas, oculta en las racionalizaciones con las que se envuelve lo sagrado, aunque reprimido y negado, en las esferas del Poder político. La ruptura que separa el tiempo mítico del tiempo histórico es articulada por la aparición de un poder político separado de lo social y encargado de representar la legitimidad de la Ley.

El tiempo primordial de la *conciencia mítica* es un tiempo absoluto, un tiempo francamente ante-histórico, un tiempo indivisible que debe considerarse como "una suerte de eternidad."[21] En el mundo mítico

[19] Cassirer, Ernst: *L'idée de l'histoire*, París, Cerf, 1988, pag. 63.

[20] Eliade, Mircea: *Le mythe de l'éternel retour*, París, Gallimard 1969, pag. 112.

[21] Schelling, Friedrich W. citado en Cassirer, Ernst: *La Philosophie des formes symboliques*, 2. *La pensée mytique*, París, Minuit, 1972, pag. 134.

el tiempo absoluto es un tiempo pleno, casi carnal y subjetivo, vivido y revivido en el rito, radicalmente diverso del *tiempo absoluto* de Newton que es un concepto "objetivo", un tiempo separado de las cosas y sus relaciones y que forma parte del bloc imaginario de la *conciencia histórica*.

La temporalidad histórica tiene sus momentos objetivos fundados sobre una cronología estable que mantiene un orden riguroso de sucesión. Los acontecimientos se van ubicando uno después del otro en un tiempo *homogéneo y vacío*.

Como el tiempo, si corre, corre siempre en la misma dirección, entonces el presente será producto del pasado, y un cierto pensamiento "historicista" se apropiará de la marcha de la historia.

Segun el *Diccionario crítico de filosofía* de André Lalande, el historicismo sería "un punto de vista que consiste en considerar un objeto de conocimiento en cuanto resultado actual de un desarrollo que se puede seguir en la historia." En sentido lato se puede considerar como historicista toda posición que toma por norma lo que está históricamente "consagrado" o, más claramente, toda posición que descalifique "la pertinencia misma de la oposición entre la norma y el hecho"[22], que desconozca la tensión entre lo que podría o debería ser y lo que es.

Hegel escribió en su estudio sobre la Constitución alemana: "Si admitimos que las cosas son tal como son por necesidad, es decir, que no son arbitrarias o fruto del azar, deberemos reconocer también que deben ser lo que son." La Historia aplasta a los vencidos, los aniquila.

En Hegel el historicismo es racionalista: lo que se postula es la identidad de lo real y de lo racional.

El historicismo puede ser visto como *prospectivo*, profético y escatológico: el fin de la historia será el advenimiento del reino de Dios, o el triunfo del proletariado. Lo que quiere decir que la Historia tiene un sentido, y que el dolor y la miseria, los dramas de la opresión, la deportación, la humillación y las masacres, todo será rescatado al final con la "salvación". Es posible que esas creencias sirvan contra "el terror de la historia" como dice Mircea Eliade, pero en el mejor de los casos son un cuento de hadas y en el peor una justificación del *realismo político*.

[22] Ferry, Luc: "De la critique de l'historicisme à la question du droit", in *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1981, pag. 33.

El pensamiento que se expresa en la perspectiva historicista mantiene la heteronomía originaria de la institución de la sociedad que hace del hombre un ser desposeído, expropiado de su capacidad simbólico-instituyente, creadora de lo social-histórico.

Se construye así una doble cadena causal: la causalidad puesta en acto por los individuos y por los grupos sociales en su acción es dependiente de una causalidad superior que tiende a realizar la finalidad que se despliega en la Historia universal y que los hombres ignoran. Éstos creen obrar según su voluntad y sus proyectos, y no saben que sólo son el medio por el cual se expresa la verdadera instancia activa de la historia, se llame Razón, Ley de la naturaleza o de la Historia, Espíritu o Dios. Toda teoría que contenga una forma cualquiera de "astucia de la razón" es por esencia historicista y expropiadora.

La marcha de la Historia historicista hacia su propia realización es ineluctable, inapelable. En cada momento de este tiempo histórico, *homogéneo y vacío*, "cualquiera que domine es siempre el heredero de todos los vencedores"[23], y el vencido que invoca el Tribunal de la Historia no hace más que someterse al juicio de todos los dominadores que en el mundo han sido.

En cada momento de la historia los dominadores son también dueños del *presente histórico*. Entonces, no es posible hablar de *primado epistemológico legítimo del presente sobre el pasado*, sin pensar en lo *ilegítimo* de ciertas pretensiones de la primacía del presente.

Un presente ilegítimo, del que se apropian los dominadores, es el que permite el amañamiento *ex-post facto* del pasado.

Aprovechando la legítima ordenación de los hechos y las cosas en su sucesión o simultaneidad, el orden cronológico objetiviza la temporalidad en una continuidad homogénea que se puede recortar en segmentos o en períodos. Así el presente no es ya ni un instante ni un constante pasar. El presente será ordenado para ser visto como un "período histórico" que representa el marco de acción de una generación o

[23] Benjamin, Walter: "Thèses sur la philosophie de l'histoire "(1940), in *Essais 2*, París, Denoël, 1983, pag. 199.
Walter Benjamin se exilia en París poco después de la ascensión de Hitler al poder. Las *Tesis sobre la filosofía de la historia* fueron escritas en 1940, todavía bajo la impresión del "pacto germano-soviético". Después, Benjamin trata de pasar los Pirineos, pero frente a la amenaza de ser entregado a la Gestapo se suicida el 26 de septiembre de 1940, siendo enterrado en Port-Bou.

de un grupo dominante o de un sistema, que fija para cada individuo un presente que lo envuelve de la cuna a la tumba.

"La temporalidad –dice George Lukacs– pierde en ese punto su carácter cualitativo, mutable, fluido; se transforma en un *continuum* rígido, bien delimitado, lleno de "cosas" medibles cuantitativamente [...], se transforma en espacio."[24] Y el tiempo, pervertido, adquirirá las propiedades lógicas del espacio: el espacio es simétrico e isótropo, puede recorrerse en todas direcciones, es decir, que es reversible. Al mismo tiempo la relación "estar a la izquierda de" es una relación incompleta que exige conocer la posición del tercer elemento, mientras que el tiempo – aunque en física teórica pueda considerarse como si fuera isótropo – en el suceder histórico es anisótropo o unidireccional y la relación "antes de" o "después de" es absoluta y depende del tiempo mismo.[25]

La espacialización de la temporalidad se oculta detrás de un "presente" hipostasiado que en manos de los que dominan tiene pretensiones exorbitantes. El componente irreversible del tiempo se eclipsa frente a las ventajas políticas de la reversibilidad: remontar el curso del tiempo, re-escribir la Historia, describir y evaluar en función de las necesidades de hoy los hechos y los comportamientos de ayer, es una tentación a la que sucumbe toda élite cuando el Poder le sonríe.

En realidad hay dos formas radicalmente diferentes de reevaluación histórica, una de ellas, de la que hablaremos luego, es el *a posteriori (après-coup) de* las Revoluciones que reorganiza las facticidades históricas en conjuntos significativos más amplios o diferentes. La otra forma, de la que estamos tratando por el momento, modifica *ex-post facto* los hechos del pasado en función de las exigencias socio-políticas del presente[26], y en nuestro siglo XX los sistemas totalitarios –el nazismo y el stalinismo en particular– nos han dado una muestra acabada de esta alienación de la temporalidad prestando carne y sangre a la anticipación orweliana. Recordemos el eslogan del Partido que rige la vida en *1984*: "Quien tiene el control del pasado controla también el futuro. Quien tiene el control del presente tiene el control del pasado". Ante los ojos atónitos del pobre Winston "día a día, casi un instante

[24] Lukacs, George citado in Gabel, Joseph: *Idéologies*, París, Anthropos, 1974, pag. 100.
[25] Black, Max: "La dirección del tiempo", en *Modelos y Metáforas*, Madrid, Tecnos, 1966.
[26] Cf. Gabel, Joseph: *La fausse conscience*, París, Minuit, 1962, pag. 72.

tras otro, el pasado se actualizaba. No quedaba ninguna opinión, ninguna información que pudiera ser conflictiva con las necesidades del momento. La Historia entera era un palimsesto borrado y reescrito cada vez que era necesario."[27]

Sin llegar a estos extremos del Estado totalitario, todo *realismo político* –¿y quién que gobierne no es realista en política?– es una forma de preeminencia del presente que, mezclando de manera sutil historicismo y espacialización, encierra las posibilidades de lo nuevo dentro de los límites estrechos de lo dado. El presente se perpetúa en un tiempo *homogéneo y vacío*, sin fallas. El proyecto revolucionario y la utopía son condenados a un tiempo inexistente, expulsados de la historia.

Entre el tiempo vivido y la utopía: el tiempo de las revoluciones

"El pasado estaba borrado, su cancelación olvidada y la mentira se convertía en verdad", en el mundo de Winston Smith. De la misma manera, para las gentes que viven un largo "presente" cotidiano, el tiempo discurre de incógnito, y cada instante, al no traer nada inédito, no se diferencia del que lo precedió ni del que lo sigue; el pasado y el futuro son, entonces, dos pedazos de tiempo, dos abstracciones, situados como una línea de horizonte siempre a la misma distancia del aquí y ahora, que sirven a lo sumo para justificar el presente, jamás para impulsar la voluntad y la acción. La vida, clorótica, no busca alimentarse, como diría Benjamin, ni con la imagen de los ancestros esclavizados ni con el ideal de los nietos liberados. Así, el imaginario cotidiano queda desconectado del imaginario utópico, y el espacio político existente es presentado como el espacio de la realidad social, única realidad pensable, apresada toda entera en los límites del presente que restringe las posibilidades del cambio al interior de la legitimidad del sistema establecido.

El "tiempo vivido" se vuelve, en esa "realidad", un *espesor triste*, del que hablaba el poeta, que Hannah Arendt comenta en *La brèche entre le passé et le futur*,[28] y que es el lote "de una vida privada, orientada sobre nada si no es sobre ella misma", privatizada en sus sueños y en sus ilusiones, sin un proyecto colectivo que la inflame, centrada en "la idiocia sin peso" de los asuntos personales.

[27] Orwell, George: *1984*, París, Gallimard, 1950, pag. 54.

[28] Arendt, Hannah: "La brèche entre le passé et le futur", en *La crise de la culture*. París, Gallimard, 1972.

Sin embargo, hay, hubo y habrá momentos que rompen la continuidad de un tiempo *homogéneo y vacío*. Esos momentos, cuando la acción fracasa, la historia los reprime y caen en el enorme abismo del olvido. La memoria de los vencidos no tiene inscripción en la Historia de los dominadores. Sólo la tradición oral puede rescatarla, pasando como un hilo tenue entre la clandestinidad de las catacumbas y los detritus del pasado. Cuando la acción triunfa los nuevos amos se otorgan la tarea de contar los hechos y de transmitir el sentido. Y los actores de la historia serán otra vez desposeídos. Las Revoluciones en acto están contra la historia.

En esos momentos de ruptura, los hombres que los han vivido fueron visitados por "una aparición de la libertad"[29] porque habían creado un *espacio público* fundado en la *igualdad*, incluso si ellos mismos no lo sabían.

La ruptura revolucionaria no puede durar, una nueva topía –y con ella el realismo político– vuelve al primer plano de la escena. Y en esta brecha del tiempo queda enterrado "el tesoro perdido de las Revoluciones".

A veces la fuerza expansiva de la revuelta logra fijar en algún momento del pasado las imágenes sin contexto de ese doble, o más bien de ese "espectro" de la historia que son sus revoluciones perdidas. Espartaco y los esclavos en armas contra Roma, o la sublevación husita en Bohemia, son ya antepasados bien lejanos; más cercanos a nosotros, el verano de 1789 en París y el 93, o la Comuna de 1871, o aún la Comuna de Baviera en 1919, las barricadas de Barcelona de mayo del 37, el otoño de 1956 en Budapest, son de esas figuras o trazas que la fugitiva libertad dejó a su paso cuando vivió entre los hombres.

Este pasaje de la libertad, escribe H. Arendt "se podría contar bajo la forma de una parábola, como la leyenda de un tesoro sin edad que, en las más diversas situaciones, aparece bruscamente, de improviso, y desaparece de nuevo en otras circunstancias misteriosas, como si fuera un hada Morgana."[30]

[29] Ibid., pag. 12.

[30] Ibid., pag. 13.

Visto desde otro ángulo, podríamos decir que en tiempos de revoluciones los hombres se sienten iguales, libres y fraternos. Cuando la historia retoma el ritmo cotidiano, ellos, los hombres, piensan que vendrá un día, tal vez, en que serán libres e iguales y fraternos, "cuando sean removidos todos los obstáculos y toda dominación. En realidad, sólo lo son mientras luchan contra la dominación y apartan los obstáculos."[31] Gustav Landauer[32], que escribió las líneas que acabamos de citar, sabía que la revolución es percibida por sus actores como una diferenciación cualitativa del tiempo, como la irrupción brusca de lo nuevo, cuando "lo increíble", el milagro, se desplaza hacia el reino de lo posible.

La idea de un presente innovador que interrumpe la continuidad de la historia debe ser considerada en la perspectiva de una temporalidad diferente de la temporalidad lineal del historicismo y por consiguiente contraria a la noción de un progreso indefinido. El Progreso se instala en la comodidad de un devenir sin sorpresas, le basta ser para continuar. Se opone a todo cambio brusco que ponga en peligro un porvenir asegurado y sobre todo teme la Revolución, factor de desorden. El Progreso se aloja en la historia como un buen burgués.

"La idea de un progreso de la especie humana a través de la historia es inseparable de la de su marcha a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío"[33], escribió Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Y agregó: "La conciencia de hacer estallar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias, en el momento de su acción." Ese "instante" funciona como un arrebañador histórico de tiempo.[34] Porque "ninguna realidad de hecho es nunca, desde su entrada en

[31] Landauer, Gustav: *La Révolution*, París, Champ Libre, 1974, pag. 140. [Edición castellana: Buenos Aires, Proyección, 1961, p. 120]

[32] **Gustav Landauer** nace en Karlsruhe en 1870. Militante anarquista, filósofo y literato. Entre sus obras más conocidas se encuentran *La revolución* (1907), *Llamamiento al socialismo* (1911), [edición española: *Incitación al socialismo*, Buenos Aires, Ed. Americalee, 1947], y sobre todo el periódico anarquista *Der Sozialist*. Participó junto con Erich Mühsam, como Comisario a la Instrucción Pública y a la Cultura, en la República de los Consejos Obreros de Baviera (abril de 1919). A mediados de abril cuando se instaura la Segunda República de los Consejos controlada por los comunistas (KPD) Landauer toma una posición crítica. Arrestado por las tropas de Noske el 1° de mayo, el 2 es asesinado por la soldadesca durante su traslado de una prisión a otra. Martin Buber escribió en ese momento: "Landauer ha caído como un profeta y un mártir de la comunidad humana del porvenir."

[33] Benjamin, Walter: op. cit., Tesis XIII.

[34] Ibid., Tesis XV.

juego, en cuanto causa, ya un hecho histórico. Se ha convertido en ello, a título póstumo, gracias a sucesos que pueden estar separados del mismo por milenios. El historiador que parte de aquí ya no pone en fila los hechos como las cuentas de un rosario."[35][*]

En esta área del pensamiento Benjamin es deudor de Landauer. En *La Revolución* Landauer afirma que "cualquier consideración histórica de estas cosas (las revoluciones en Europa) está influenciada por nuestra voluntad, por la situación en la que nos encontramos, en una expresión que lo resume todo: por el camino que sigamos." En efecto "el pasado no es algo terminado, sino al contrario algo que deviene. Para nosotros existe sólo un camino, un porvenir; el propio pasado es futuro, que se convierte, en razón de nuestra progresión, se transforma, ha sido diferente."[36]

En realidad hay dos tipos, dos especies, de pasado. Uno es el pasado que reconoce nuestra memoria, el otro nos abarca enteramente, es nuestra propia realidad, nuestro ser, nuestra actividad.

"Hubiera estado casi tentado de decir: los elementos del pasado están en nosotros, sus excrementos los vemos detrás de nosotros [...] El pasado que está vivo en nosotros se propulsa a cada instante hacia el porvenir, es movimiento, recorrido. El otro, aquél sobre el que volvemos, que construimos de vestigios y enseñamos a nuestros hijos, que nos ha llegado en forma de narración de nuestros padres, ese pasado tiene el aspecto de la rigidez y [...] convertido en imagen, ha dejado de ser realidad."[37]

La misma inspiración que viene de Landauer llega hasta Ernst Bloch cuando escribe que "cualquier verdadera acción en el presente no tiene lugar más que en la totalidad de este proceso incompleto tanto si es hacia atrás como si lo es hacia delante."[38] Es en la oscuridad del instante vivido donde la *función utópica*, negando lo que es, abre el camino a lo que puede ser, escapando a la repetición de lo dado. "Hay en el

[35] Ibid., Tesis XVIII.

[*] En las Tesis de Benjamin aparece con fuerza un elemento mesiánico que yo critico desde una concepción pragmática de la revolución que tiene en cuenta la diferenciación cualitativa del tiempo sin necesidad de introducir ninguna ilusión de Salvación.

[36] Landauer, Gustav: Op. cit., pag. 39. [Ed. castellana: p. 44]

[37] Ibid., pp. 41-42. [p. 45]

[38] Bloch, Ernst: *Le Principe Espérance*, París, Gallimard, 1976, pag. 16.

presente –continua Bloch–, aún en el propio objeto recordado, una suerte de ímpetu interrumpido, una gestación y una anticipación de lo no-todavía-sucedido."[39]

Es en este presente en acto que trabaja la función utópica desorganizando la tendencia del "presente instituido" a perpetuarse indefinidamente. Por eso, desplegada en el instante, la función utópica es aprehendida primero como *negación*, o más bien como *apofasía* de la realidad que la hace nacer. Estando en contradicción con lo que es, ella transporta una preponderancia de lo negativo[40], aunque su vocación y su destino sea la creación de nuevas significaciones, de nuevas instituciones. La función utópica hunde sus raíces en el *imaginario radical*.[41]

La institución de la sociedad

Lo social-histórico como dimensión instituyente de la sociedad es imaginario radical en la teorización de Castoriadis, es decir, incesante producción de alteridad. "Lo histórico-social es un flujo perpetuo de autoalteración"[42], pero la autoalteración no puede presentarse de otra manera que como figura estable y discreta. A la función utópica le espera la tarea de organizar en conjuntos significativos la alteridad radical a lo social instituido.

Reconocible por sus efectos a nivel del imaginario efectivo, sus productos toman la forma de la Utopía literaria, o de la quimera fantaseada con el propósito –consciente o inconsciente– de evitarse las incomodidades de la acción. Pero a veces, cuando puede, apoyándose en la fuerza emocional de las pasiones colectivas, la función utópica deja ver su verdadera cara y se concentra en el núcleo duro del proyecto revolucionario.

Las imágenes de alteridad de la Utopía o del proyecto revolucionario se inscriben en la temporalidad histórica, se sitúan en la duración, forman parte del *bloc imaginario* que constituye una sociedad dada.

Todo cambia cuando la Revolución llega. Cuando la insurrección abre una brecha en la temporalidad historicista el presente innovador

[39] Ibid., pag. 20.

[40] Bakounini, Michel: "La réaction en Allemagne", in *L'anarchisme aujourd'hui*, París, Jean Barrué, Spartacus, 1970, pag. 95.

[41] Castoriadis, Cornelius: *L'Institution imaginaire de la société*. París, Seuil, 1975, pag. 493.

[42] Ibid., pag. 283.

se introduce por efracción, podríamos decir, y el pasado y el futuro significan de otra manera, adquieren un sentido inédito.

La Revolución es inmanente a la historia, pero ella se levanta contra la historia. Su temporalidad propia es el instante, el presente en acto, el mismo tiempo en el que trabaja la función utópica que llevada ahora por la insurrección se petrifica en historia.

Cuando la revolución irrumpe en la historia, es como si una vorágine se abriera de par en par y engullera el tiempo: la subjetividad humana pierde la duración.

A propósito de la Revolución francesa, Michelet escribe: "El tiempo ya no existía, el tiempo había muerto...". La generación que hizo la revolución "cae en un momento único, en el que se acumulaban siglos; cosa tremenda, que no se había visto nunca: no más sucesión, no más transición, no más duración, no más años, horas, días, el tiempo suprimido!"[43] Y el propio Michelet afirma: "La historia es el tiempo."[44]

Contra la historia la revolución impone una alteridad absoluta, un ser en revuelta, una fuerza instituyente, pero la revolución debe cumplirse en la historia, institucionalizarse, negarse.

En la historia la revolución es un proceso de larga duración, de profundo cambio de una sociedad que se condensa *a posteriori* en el momento privilegiado de la ruptura. Nace allí otro imaginario colectivo, un *bloc imaginario* que se sustituye al precedente y que contiene una nueva forma de lo político, una nueva fundación de la libertad.

Las Revoluciones futuras, cuando llegue su turno, entrarán a su vez en la historia, se introducirán en un tiempo *homogéneo y vacío*, y lo harán a través de los agujeros que han dejado los vencidos de la historia.

[43] Michelet, Jules: *Histoire de la Révolution française*. París, J. de Bonnot, 1974, Tomo 2, pag. 23.

[44] Ibid., pag. 25.

Valores universales y relativismo cultural

"...*y buscando desde lejos sacudir el* yugo de los prejuicios nacionales, aprender a conocer a los hombres por sus conformismos y sus diferencias, y adquirir estos conocimientos *universales*..."

J.J. Rousseau,
Nota X de **El origen de la desigualdad**

La invención de la libertad ha sido un momento difícil en el camino de la humanidad. Conservarla y desarrollarla, una tarea sin fin. La época que tenemos que vivir –nuestra propia situación histórica– nos aparece a veces como particularmente peligrosa para las libertades tan duramente conquistadas. La lucha contra la explotación económica, contra el despotismo político, contra la sumisión religiosa, fue dura y violenta. Hemos heredado estas libertades y el descanso no nos está permitido: o las defendemos y avanzamos, o bien, estamos condenados a perderlas.

Entre los peligros que nos amenazan hay dos que son ideológica y empíricamente importantes: el integrismo religioso (la reaparición de la verdad revelada, de la institucionalización del "punto de vista de Dios"), y el nacionalismo (la hegemonía identitaria del grupo "étnico" o "nacional", el tribalismo, y su inevitable secuela de xenofobia). Y no debemos ilusionarnos pensando que su forma extrema, o "extremista", es lejana o extraña al común de los mortales. En realidad, estos peligros forman parte de un substrato profundo y ancestral, donde se abrevan las raíces del fascismo latente, del "orden moral" y de la desecularización del mundo.

Esta situación nos obliga a enfrentar una incoherencia que se ha insinuado, poco a poco, en la visión del mundo cultivada por el anarquismo en sentido amplio: sosteniendo indiscutiblemente valores universalistas (cosmopolitas), hemos aceptado sin reservas las críticas que el *relativismo cultural* ha hecho al etnocentrismo (fundamentalmente al etnocentrismo occidental, colonizador e imperialista) y las hemos hecho nuestras. Como nuestros *valores universales* –la libertad y la igualdad–, nos parecían evidentes no los hemos confrontado racio-

nalmente con las consecuencias lógicas que imponía el relativismo de los valores.

La importancia que han adquirido las ideologías de derecha durante los últimos veinte años, infiltrando hasta cierto punto las ciencias sociales y, silenciosamente, el imaginario colectivo en sus diferentes formas culturales (ideologías y maneras de pensar de la derecha que siempre ha sido, como veremos más adelante, culturalmente "relativista") nos obliga a esta confrontación y a una defensa racional y crítica de los valores que, en un mundo sin garante metafísico, exigen, por la lógica misma con la cual fueron creados*, exigen lo repito, ser postulados como universales.

El relativismo de derecha

Desde los tiempos más lejanos, los contactos establecidos por los viajeros con "otros" pueblos han impuesto el reconocimiento de una diferencia en las costumbres, incluso en las que aparecen para el observador como una condición de lo humano. Herodoto (en III, 38) relata que Darío hizo venir un día a "los griegos que se encontraban en su palacio y les preguntó a qué precio consentirían comer, después de su muerte, el cuerpo de su padre: todos respondieron que jamás lo harían, a ningún precio. Darío hizo venir en seguida a los indios llamados Calaties, que sí comen a sus padres muertos, delante de los griegos [...], y les preguntó a qué precio aceptarían de quemar sobre una hoguera el cuerpo de sus padres: los indios profirieron grandes gritos y le rogaron inmediatamente no tener propósitos sacrílegos". Herodoto concluye acerca de la fuerza de la costumbre.

La sociedad griega, al fin de la primera mitad del siglo V, se vio confrontada a las exigencias del relativismo y debió aceptar entonces que todo lo que se había "tenido por eterno, por indestructible en virtud de la fuerza de una tradición establecida, perdía, en realidad, todo valor en otro contexto".[1]

* La problemática que los funda, que no abordaremos aquí, es el punto de partida, el *omphalos* de la filosofía política del anarquismo, que a título indicativo podríamos formularla así: *el anarquismo post-iluminista, aun siendo, epistemológicamente, un* ***relativismo radical****, articula un proceso de racionalidad histórica que lo lleva a* ***postular valores comunes*** *a todos los seres humanos como fundamento de una* ***sociedad autónoma****.*

[1] Untersteiner, Mario: *Les Sophistes.*Tomo II. Vrin, París, 1993, p.237.

La discriminación, o la distinción, entre el hombre colectivo, es decir el hombre en sentido genérico, y el individuo particular –o la alternativa entre voluntad colectiva y voluntad individual– pudo ser pensada, gracias al impulso conceptual de la sofística, conjuntamente con el descubrimiento de lo arbitrario de la ley escrita por los hombres y el relativismo de las costumbres. La filosofía de los sofistas elaboró por primera vez un concepto de lo universal "cuya abstracción no incumbe a la trascendencia –a diferencia de la idea platónica, por ejemplo–, sino que se inspira en una experiencia social y política".[2] En la Polis, es el *demos* el que establece la ley (el *nomos*).

Dos relativismos empiezan entonces su carrera. A primera vista, el relativismo parece estar en completa contradicción con el tradicionalismo aristocrático de fundamento sacral (la ley divina o la ley dictada por los dioses), pero la aristocracia declinante de Atenas consigue desviar las armas de sus adversarios y utilizarlas para sus propios fines. La ley (*nomos*), instituida y modificable a voluntad por la asamblea popular, está a merced de lo arbitrario de las mayorías cambiantes, pero el principio de su institución se funda sobre la misma *condición necesaria* a la existencia de las " mayorías cambiantes ": la igualdad ante la toma de decisiones (la igualdad política) de todos los participantes de la asamblea.

La dificultad para sostener un relativismo radical de los valores [es decir aceptar el relativismo y conjuntamente afirmar o defender un valor] ha facilitado la elaboración del concepto de "leyes no escritas"[3], las que pueden ser, tanto las leyes aristocráticas de origen sagrado, como las leyes válidas para todos, y fundadas sobre la idea de la universalidad de la naturaleza humana.[4]

La aristocracia –hoy en día, la derecha– ha sabido mantener juntos el relativismo del *nomos* (lo arbitrario de la ley) y el universalismo de la diferencia elitista y jerárquica, negación de la igualdad política.

Platón, gran enemigo de los sofistas, temía el contacto entre costumbres y tradiciones diferentes. La legislación que preconiza en *Las Leyes* (**XII,** 950) prevé: "En primer lugar, interdicción absoluta a

[2] Ibid., p.236

[3] Thucydide, II, 37.

[4] Untersteiner, Mario, op. cit., p.239.

cualquiera de menos de cuarenta años de hacer, por el motivo que sea, algún viaje al extranjero; jamás se le permitirá a nadie por un motivo privado, mientras que será permitido por razones de Estado...". A su retorno, los embajadores o los delegados del Estado "enseñarán a la juventud cuál es, en los dominios de la organización política, la inferioridad de los principios de conducta de los otros pueblos."

Luego de estos prolegómenos lejanos, volvamos a nuestra época. A fines del siglo XIX, Gustave Le Bon funda su relativismo cultural sobre el rechazo, o mejor, sobre el odio al ideal igualitario. En 1894 Le Bon, que ha sido un escritor muy leído, publica un estudio titulado: *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples,* donde recapitula su teoría sobre las diferencias craneanas (afirmaba que las dimensiones del cráneo eran un índice cierto del grado de inteligencia, y a medida que uno se eleva en la escala de las civilizaciones, desde las razas inferiores –los negros– pasando por las razas intermedias –chinos, japoneses, árabes y semitas– hasta la raza superior, la europea, el índice cefálico del hombre aumenta de manera espectacular, pero no así el de la mujer).[5] Y explicaba las razones para creer que todas las formas de igualitarismo, llámense socialistas o feministas, infaltablemente conducían la sociedad al desastre.

Entre los males del igualitarismo encontramos la escuela gratuita y obligatoria que, según Le Bon, estaba en vías de destruir en Francia la jerarquía natural de las clases sociales. En el libro que lo hizo célebre, *La psychologie des foules,* escribió: "La criminalidad aumenta con la generalización de la instrucción [...], los peores enemigos de la sociedad, los anarquistas, se reclutan comúnmente entre los diplomados de las diversas facultades universitarias..."[6]. "Es en la escuela que hoy en día se forman los socialistas y los anarquistas y donde se prepara la decadencia próxima de los pueblos latinos".[7]

"Es en su nombre (en el de la idea igualitaria) que la mujer moderna, olvidando las diferencias mentales profundas que la separan del hombre, reclama los mismos derechos, la misma instrucción que él y que terminará, si triunfa, por hacer del europeo un nómade sin hogar ni

[5] Cfr. Barrows, Susanna: *Miroirs déformants.* Aubier, París, 1990, p. 149.
[6] Le Bon, Gustave: *Psicología de las multitudes.* D. Jorro, Madrid,1911, p. 111.
[7] Ibid., p. 122.

familia".[8] Para terminar con Le Bon, veamos un ejemplo de su "relativismo cultural": "No hay gobiernos ni instituciones de los que podamos decir que sean absolutamente buenos o absolutamente malos. El gobierno de Dahomey era probablemente excelente para el pueblo que estaba llamado a gobernar; y la más salvaje institución europea hubiera sido inferior para ese mismo pueblo".[9]

Si queremos otro ejemplo de relativismo de la derecha de esta época, escuchemos a Maurice Barrès. En el momento del proceso contra Dreyfus, Barrès concede al Capitán excusas "relativistas": "Nosotros exijimos de este hijo de Sem los hermosos rasgos de la raza indoeuropea". "Si fuéramos inteligencias desinteresadas, en lugar de juzgar a Dreyfus según la moralidad francesa y según nuestra justicia como un par, reconoceríamos en él a un representante de una especie diferente".[10] Y pontifica Maurice Barrès en su discurso: "... dejad estas grandes palabras como eterno y universal, y ya que sois franceses, preocupaos de actuar segun el interés francés de hoy."[11]

Nuestros actuales relativistas de derecha dicen lo mismo, pero de manera más sofisticada. Un ejemplo típico de esto es el artículo de Alain de Benoist y Guillaume Faye contra "los derechos del hombre"[12]. Mezclando autores contrarrevolucionarios tales como Burke o De Maistre, con autores críticos modernos como Foucault o Hannah Arendt, apoyándose sobre uno u otro polo según la necesidad de la argumentación (utilizando ideas con las cuales estamos de acuerdo como la crítica del liberalismo, del hombre abstracto, del derecho natural, del etnocentrismo), aprovechándose de todo lo que les puede servir: Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Max Weber, Habermas y "*tutti quanti*", pero siempre contra la bestia negra que son *les Lumières* ["el siglo de las Luces"] y la Revolución Francesa, llegan a la defensa del "pueblo" particular (folk, etnia), de su cultura, sus tradiciones, sus raíces, sus jerarquías. Sin ser jamás nombrados, hay dos valores que quedan en

[8] Citado por Todorov, Tzvetan: *Nous et les autres.* Éd.du Seuil, París, 1989, pp. 90-91 [trad. cast. de Siglo XXI].
[9] Ibid., p. 89.
[10] Ibid., p. 92.
[11] Ibid., p.93.
[12] Benoist, Alain de, et Faye, Guillaume: "La religion des droits de l'homme", en *Elements. La revue de la nouvelle droite*, n° 37, 1981.

pie para todos los pueblos (¡universales, pues!): la preeminencia del grupo (organizado políticamente = Estado) y la jerarquía.

Veamos algunos ejemplos de lo que decimos. En este texto Benoist y Faye, citando a Joseph de Maistre escriben: "... no hay hombres en el mundo. En mi vida yo he visto franceses, italianos, rusos, etc...". Y un parágrafo más adelante nuestros dos autores de la nueva derecha recurren a Jacques Rullié: "En el hombre, la *herencia cultural* toma el relevo de la herencia genética..." para concluir finalmente que "no hay ideas eternas, como no las hay de bien o de verdad en sí", (hasta aquí estamos de acuerdo, pero continuemos). Entonces, "ser una persona [...] no es una cualidad uniforme o uniformemente distribuida [...]; la dignidad de la persona humana [...] debe ser reconocida allí donde verdaderamente existe y no en el primer llegado. Y donde verdaderamente existe no debe ser considerada como igual en todos los casos. Ella comporta diversos grados y la justicia consiste en atribuir a cada uno de estos grados un derecho diferente, una libertad diferente..."[13]. Otro ejemplo aún: "La nación tiene derechos. La sociedad y el Estado tienen derechos. Inversamente, el hombre individual tiene, él también, derechos en tanto que pertenece a una esfera histórica, étnica o cultural dada –derechos que son indisociables de los valores y de las características propias de esta esfera".[14] Como no podemos multiplicar las citas, vaya una última: "Los gobiernos [...] se han instituido ellos mismos a fin de satisfacer fines variados, entre los que figura en primer lugar el deber de dar a los pueblos un destino".[15]

Secularización

Antes de ocuparnos más concretamente del *relativismo* y de los *valores*, es necesario precisar un aspecto fundamental de nuestro contexto histórico (sociocultural): la *secularización*.

La modernidad que se instituye a partir de fines del siglo XVIII es heredera del Iluminismo [*les Lumières*], y en la acepción que nos interesa está bien representada por el concepto de secularización, es decir, por una pérdida progresiva de toda "garantía metafísica" de la legitimi-

[13] Ibid., p. 7.

[14] Ibid., p. 8.

[15] Ibid., p. 15.

dad social (y/o "racional"). En otros términos, "el punto de vista de Dios", o lo que viene a ser lo mismo, "el punto de vista de ninguna parte" (exterior, trascendente a lo social –al mundo–) no es más aceptable y por lo tanto ningún enunciado (proposición, aserción, creencia) no está más *garantizado* de forma *absoluta*. Citando casi literalmente Putnam, decimos que para toda consideración [proposición], nuestras normas y nuestros standards – incluida la *asertabilidad garantizada** misma (la "justificación" o la "verdad") –son productos de la historia y susceptibles de ser reformados.[16]

Luego de la Revolución francesa, con la desaparición de la monarquía de derecho divino, la religión deja de fundar el orden social tanto como el orden natural; la ciencia se opone a la religión. El proceso que se pone en marcha en el siglo XVI –pudiendo remontar sus antecedentes al siglo precedente (Nicolás de Cusa)–, basado sobre el *espíritu crítico* –el libre examen–, permite la emergencia de una concepción "racional" de lo social tanto como del cosmos. Más precisamente, la sociedad deja de ser *hétero-referente* (el mundo social y natural cesa de estar organizado y legitimado por una "realidad" exterior, trascendente) y se organiza bajo formas inmanentes de legitimación, volviéndose *auto-referente*. Max Weber, que fue uno de los pioneros en la construcción del *paradigma de la secularización*, trató, paralelamente podríamos decir, el proceso de racionalidad, o de racionalización, y el "desencantamiento del mundo". Segun Tschannen[17], una traducción más precisa del *Entzauberung* (desencantamiento) de Weber sería "desmagificación", concepto definido por Weber mismo como "eliminación de la magia en tanto técnica de salvación".

Habiendo perdido "un punto de vista exterior" –ya sea aquél de Dios, o aquél de los ancestros desaparecidos, o bien aún el de una tradición sacralizada–, todo juicio humano queda sometido a las exigencias de la *razón***; si no fuera así, sería necesario aceptar lo arbitrario de cada interés particular en cada momento dado.

* Asertar una proposición significa que la damos por verdadera. *Asertabilidad garantizada*: término de John Dewey.

[16] Putnam, Hilary: "Richard Rorty et le relativisme". In: *Lire Rorty*. Éd. de l'Éclat, Combas, 1992, p. 131.

[17] Tschannen, Olivier: *Les théories de la sécularisation*. Lib. Droz, Genève, 1992, p. 129.

** La *razón* (desde Cicerón, *ratio* traduce el término griego *logos*) designa el discurso coherente, la enunciación sensata, comprensible y transmisible. La *racionalidad* permite explicar y justi-

La razón se manifiesta socialmente por una doble vía: una será aquella de la "racionalidad instrumental", la otra, la de la "racionalidad dependiente de valores". En el primer caso el resultado es la conquista de la naturaleza y la primacía de la técnica, de la manipulación y del "dominio", es decir, el universo utilitario y competitivo, el capitalismo. En el segundo caso, el pensamiento crítico impulsa la democratización de las sociedades y la liberación del hombre proponiendo la posibilidad de la autonomía (el ideal de la anarquía).

Sobre el terreno de la secularización la antropología va a asentar las tesis del *relativismo cultural.*

Relativismo cultural

El relativismo cultural característico de la antropología americana entre las dos guerras mundiales es una expresión mas o menos reciente de este proceso de la "modernidad" que venimos señalando. Es, en el fondo, una crítica del etnocentrismo y una afirmación de los valores de tolerancia. [Pero, atención a esta última observación, pues la posición relativista radical puede virar fácilmente a la derecha. Lévi-Strauss, por ejemplo, en sus *Reflexiones sobre la libertad,* retoma el relativismo contrarrevolucionario de un Burke o un Bonald: "detrás de los grandes principios de la declaración de los derechos se perfila en 1789 la voluntad de abolir las libertades concretas e históricas: privilegios de la nobleza, inmunidad del clero, comunas y corporaciones burguesas... (*notemos que la libertad es asimilada al goce de privilegios*). Pasar bajo el régimen del trabajo forzado, la alimentación racionada y el pensamiento dirigido podría hasta aparecer como una liberación a las gentes privadas de todo (...). Lo mismo, los adherentes a la ideología de un Estado totalitario pueden sentirse libres cuando piensan y actúan como la ley lo espera de ellos."[18]]

Dejemos este paréntesis y volvamos al hilo de nuestro tema. Se acostumbra hacer remontar los valores que se expresan en el relativismo cultural al siglo XVI y a Montaigne, es decir, al célebre capítulo de los

ficar (eso que creemos que es) la verdad: "*en rendre raison*". Es una búsqueda de la inteligibilidad por el rigor demostrativo. Pero la *razón* no es, seguramente, una *facultad o* una *entidad* exterior al proceso de *racionalidad,* que se constituye constituyéndola. La razón es un producto histórico.

[18] Lévi-Strauss, Claude: *Le regard éloigné.* París, Plon, 1983, pp. 371-372.

Ensayos, "De los caníbales": "Bien los podemos, pues, llamar bárbaros, habida consideración de las reglas de la razón, pero no en consideración a nosotros, que los sobrepasamos en toda suerte de barbaries."

Rousseau fue probablemente el primero[19] en criticar sistemáticamente el etnocentrismo de la filosofía clásica. Es necesario salir del propio pueblo e ir a regiones lejanas, para conocer las diferencias y no continuar con los "prejuicios ridículos", que hacen que "cada uno haga apenas, bajo el pomposo nombre de estudio del hombre, no más que el estudio de los hombres de su país."[20] Aprendiendo a conocer las "comarcas salvajes", las costumbres de los otros, la realidad de países diferentes del nuestro, "aprenderemos así a conocer al nuestro"[21]. Este pensamiento es muy importante en Rousseau: no es posible el conocimiento de uno mismo si no es a través del otro. Sacudiendo el yugo de los prejuicios nacionales accedemos a los conocimientos generales (universales) por el reconocimiento de las diferencias y las semejanzas que integran la unidad de la especie.

Rousseau –como Montesquieu– afirma que la libertad es un rasgo distintivo de la humanidad: "... la Naturaleza sola hace todo en las operaciones de la Bestia, en tanto que el hombre atiende a las suyas en calidad de agente libre. Una elige o rechaza por instinto, y el otro por un acto de libertad; esto hace que la Bestia no pueda apartarse de la Regla que le está prescrita, incluso cuando hacerlo le sería ventajoso, mientras que el hombre se aparta con frecuencia aún en su perjuicio."[22] La crítica al etnocentrisno no lo obliga, por lo tanto, a renunciar al universalismo.

No comentaremos textos de Diderot ni de otros enciclopedistas que van en el mismo sentido, pues sería demasiado largo.

Los viajes a la regiones aisladas del planeta, la información sobre los pueblos llamados "primitivos", la mirada "objetivante" del etnólogo, han conferido, en la primera mitad de este siglo, un peso fundamental a la noción de cultura y una importancia de primer orden

[19] Cf. Todorov, Tzvetan: *Nous et les autres.* Éd. du Seuil, París, 1989, p. 32.

[20] Rousseau, Jean-Jacques: "Sur l'origine de la inégalité". En *Œuvres Complètes.* La Pléiade, Gallimard, París, 1964, vol. III, p. 212.

[21] Ibid., p. 214.

[22] Ibid., p. 141.

a la antropología cultural. Autores como Ruth Benedict[23] o Melville Herskovits son particularmente representativos de la posición relativista. "El núcleo mismo del relativismo cultural" es el respeto de las diferencias, "el respeto mutuo. Subrayar el valor de los diferentes modos de vida, y no el de uno solo, significa afirmar los valores de cada cultura."[24]

Por consiguiente, el relativismo cultural rechaza la pretendida superioridad de una sociedad sobre otras y rechaza igualmente la idea de un progreso universal, así como la idea de que la existencia de valores sociales particulares puedan ser tomados como valores humanos absolutos. "En síntesis, intenta acreditar, contra el sentido de la historia, el tema de la arbitrariedad cultural. La noción de tolerancia está entonces en el centro de las preocupaciones éticas de los relativistas."[25]

En tanto la preocupación del relativismo cultural es anti-etnocentrista no se puede ocultar su pertenencia a la "modernidad", al pensamiento crítico secularizado. Y que esto sea dicho explícitamente o no, va dirigido contra la supremacía industrial y mercantil, el colonialismo del mundo occidental (del mundo blanco desarrollado) que exporta sus propios valores como universales. Valores presentados formando un bloque, sin distinguir lo que fue obtenido en duras luchas contra el poder y la jerarquía de lo que es, precisamente, la expresión de ese poder y de esa jerarquía. "Nuestro universalismo se difunde en el mundo bajo las solas formas, o casi, de los valores mercantiles y de la violencia del poder estatal."[26]

De este modo, pues, cuando el relativismo cultural defiende las diferencias, combate el etnocentrismo, predica la tolerancia y la coexistencia en un mundo multicultural, se torna en un falso relativismo porque introduce subrepticiamente un valor que trasciende todas las culturas: la tolerancia y el respeto de los otros. "La tolerancia es consecuen-

[23] Benedict, Ruth: *El hombre y la cultura*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1958, p.48. "La diversidad de la cultura (...) es debida a un entrelazamiento complejo de rasgos culturales. (...) Un rasgo ampliamente difundido puede estar saturado de creencias religiosas de un pueblo, y funcionar como un aspecto importante de su religión. En otra zona puede ser completamente materia de intercambios económicos, y constituir por eso, un aspecto de su régimen monetario."

[24] Herskovits, Melville: *El hombre y sus obras*. FCE, México, 1952, p. 92.

[25] Berthoud, Gérald: "La relativité pervertie". In *Vers une anthropologie générale*. L. Droz, Genève, 1992, p. 132.

[26] Berthoud, Gérald: "Droits de l'homme et savoir anthropologique". In: Op. cit., p. 156.

cia de un juicio de valor, la constatación de la intolerancia generalizada es un juicio de hecho."[27]

Esto dicho sin contar con los aspectos negativos propios del "relativismo" como la indiferencia o la "tolerancia" ante prácticas crueles o degradantes, bajo el pretexto de que ellas son la expresión de una cultura diferente de la nuestra, y sin olvidar tampoco los aspectos peligrosos, como la concepción de la libertad que hemos encontrado en Lévi-Strauss, o como la siguiente afirmación cargada de graves implicaciones: "El hombre es libre solamente cuando vive como su sociedad define la libertad". (Frase tomada de una Presentación ante la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU efectuada por la Asociación Americana de Antropología).

No insistiremos sobre la prolongación "filosófica" del relativismo, aunque la consideremos como altamente reveladora de los problemas que él implica [ver esta cuestión en la discusión entre Rorty y Putnam[28]], citaremos únicamente esta opinión de H. Putnam: "En efecto, hay en la base del relativismo cultural un irracionalismo profundo, un rechazo de la posibilidad de pensar (en tanto que el pensamiento se opone al *flatus vocis*), ya sea –el pensamiento– emitido en contrapunto o en coro)".[29]

Los valores

Lejos de nuestra intención está el afirmar que los *valores* en sí, o sea *todos* los valores, sean universales, pero podemos decir que *ciertos valores deben ser postulados como universales*, y otros reconocidos como relativos a situaciones históricas locales o particulares.

Primeramente, si un relativista cultural radical dice: "Cuando afirmo que tal cosa es verdad (o que es un valor, o un juicio de valor, o una evaluación positiva o negativa) sostengo que tal cosa es justa (o verdadera o que es un valor) segun las normas de mi cultura", tiene razón, pero no puede decir más que eso. Es una posición exclusiva y asimétrica frente a cualquier otra. Se encuentra en una posición de inconmensurabilidad. Supongamos que agregue: "Cuando un miembro de una cul-

[27] Ibid., p. 149.

[28] *Lire Rorty*. Op. cit.

[29] Putnam, Hilary: *Définitions*. Éd. de l'Eclat, Combas, 1992, p. 25.

tura diferente de la mía afirma que tal cosa es verdad (cuando formula un juicio de valor), entiende con eso –lo sepa o no– que tal cosa es justa según las normas de su cultura". Diciendo esto, nuestro relativista deja de ser relativista y crea una relación de simetría, sumando un elemento común a las dos culturas. Introduce, lo quiera o no, un juicio de valor común (no necesariamente sobre el mismo objeto sino sobre la capacidad de juzgar, de acuerdo con las normas de su propia cultura). En realidad, en relativista consecuente, debería darse cuenta que cuando agrega: "un miembro de una cultura diferente juzga de acuerdo a las normas de su cultura", continúa expresando un juicio propio a sí mismo y a su *cultura relativista. Ergo,* todo relativismo cultural radical no puede ser otra cosa que etnocentrista y, en consecuencia, no relativista.

En segundo lugar, y según otro punto de vista, después del siglo XIX se desarrolló la idea de una teoría general del valor, a menudo solo implícita, en toda cuestión que toque "lo que debería ser" en oposición a "lo que es". "Lo que es" es considerado un juicio de hecho y "lo que debería ser", un juicio de valor; este viejo paradigma funciona relativamente bien en la vida cotidiana, pero en un sentido mas riguroso la distinción que implica es difícilmente sostenible.

"Todos los esfuerzos que han sido hechos, desde 1968 especialmente, para separar en un enunciado el componente puramente descriptivo y aislarlo del componente valorativo, han fracasado completamente. La cuestión de saber qué está primero si la realidad material o los valores, me parece pues insoluble: simplemente, diría que las descripciones de la realidad sin valores no constituyen un mundo... Yo me limito pues a insistir sobre el hecho: puesto que no hay descripción sin valores, es un error redhibitorio no tener en cuenta esos valores."[30]

Todavía un esfuerzo si queréis ser libres. Es necesario definir con más claridad cierto tipo de valores, y a mi parecer, distinguirlos de los juicios de valor. Los valores que nos interesan son aquellos que instituyen un espacio socio-político vivible: *la libertad, la igualdad y la justicia.* Estos valores han sido construidos a lo largo de los siglos por la lucha de generaciones enteras, en numerosos y diferentes lugares del mundo. Ellos son un patrimonio común de la humanidad futura. Sabemos bien que la "humanidad futura" –toda forma imaginada de un futuro –es un sueño y un proyecto que hunde sus raíces en nuestra propia realidad histórica, pero, ¿qué otra manera tenemos de construir nuestra propia vida si no es enlazada a la de los otros, ligándola a las luchas pasadas, a los valores que van más allá de nuestra propia existencia, valores por los cuales se puede vivir o morir?

[30] Ibid., p. 80.

La única forma de respetar a los otros, de combatir el etnocentrismo, es pensar en los valores comunes a todos los hombres, en la unidad de la especie humana. El "relativismo cultural" es una buena cosa si lo consideramos como un "valor universal". La libertad y la igualdad constituyen el único espacio político en el que la diversidad puede existir.

De acuerdo con lo que venimos diciendo, se desprenden dos tipos de valores universales:

a. Los valores universales que son propios de una *cultura hierocrática,* jerárquica, hétero-referente, que postula el "punto de vista de Dios" (que no puede ser otra cosa que etnocéntrica), y que lleva al absolutismo ideológico.

b. Los valores universales que son propios de una *cultura secularizada,* que admite el punto de vista crítico (razón, razonamiento, intelección, o como queramos llamarlo), que es auto-referente y que combate el etnocentrismo y el absolutismo ideológico.

Cuando se ha perdido toda garantía metafísica, desde el momento en que se acepta la autoreferencia generalizada de lo socio-histórico, el pensamiento está obligado a trabajar con la tensión constante que se establece entre la unidad y la diversidad. El pensamiento crítico, liberado de la hétero-referencia, es una conquista fundamental de la humanidad entera, aún cuando esta conquista haya tenido lugar en un momento dado de la historia europea, y a partir de una formidable lucha contra el poder político-religioso.

La ausencia de certezas fundamentales (el relativismo radical), exige una visión universalista que no puede ser predicada sin explicitar los valores que sostienen esta visión. Entonces, en lugar de creer en un fundamento sagrado de los valores del hombre, se debe afrontar la idea que él es el creador de sus valores y aceptar la incómoda tarea de mantener el espíritu crítico sobre esos mismo valores.

¿Cómo evaluar estos valores? ¿Cómo evaluar cuales son "mejores" y cuales "peores"? Evidentemente a través del juicio, la información, el conocimiento antropológico y social, compartido con los otros, nuestros pares.

En última instancia, "¿dónde situarse para juzgar? En el interior de nuestra representación del mundo, se entiende. Pero, a partir de esta representación del mundo como tal, declaramos que "mejor" no se reduce a *nosotros pensamos que es mejor*. Y, si mis pares culturales no se ponen de acuerdo conmigo, eso no me impide decir aún "mejor" (o "peor"). *Hay momentos donde me remito a mí mismo como a mi fundación*."[31]

[31] Putnam, Hilary: 'Richard Rorty et le relativisme". In *Lire Rorty*. Op. cit., p. 138.



Producido en forma cooperativa en los talleres gráficos de Comunidad del Sur. Avda. Millán 4113, Tel. 305 5609, 12900 Montevideo. Primavera del 2000. D.L. 310.252/00. Edición amparada al decreto 218/96. Comisión del Papel.